الدين، «الموضوع» و«الرابط»

إذا كان للدين مكانته الاجتماعيّة الواسعة، وإذا كانت الدراسات العربيّة تتوالى في موضوع الدين بين المعقول واللامعقول، والوعي واللاوعي، والشعور واللاشعور، والواقع والمتخيّل، فلأنّ الدين، في أيّامنا هذه المأساويّة الصعبة، يقوم بدور هامّ لا يستطيع الباحث أن يتجاهله: إنّه، في خضمّ الثنائيّات والتغرّبات، يوحّد الوجدان، الفرديّ والجماعيّ. إنّه الرابط على مستوى الباطن، فيدرك الفرد أنّ له المرجعيّة المعزّية والقائدة في المعاملة وبالتالي في العبادة. فالفرد، وكذلك الجماعة، بحاجة إلى ذلك الرابط المؤسّس للعلاقات على مختلف مستوياتها وأبعادها، وحتّى في علاقة الذات بذاتها.

ولأنّ للدين مكانته الهامّة في شرقنا، ولأنّ له التمثيلات والتعابير المختلفة، فإنّه، في زمن علم الإنسان الدينيّ وفي عصر علم الدين، أصبح هذا الدين، كما نتحقّقه من نظرة سريعة إلى ما يصدر من أبحاث، «موضوعًا» من مواضيع العلم النقديّ والبحث التحليليّ، وصار «إنتاجًا بشريًّا اجتماعيًّا»، مصيره أن يكون معقولاً ومفهومًا وموضوع إدراك. فالإنسان الحديث، أو الإنسان الذي لا ينفي قدرة العقل على النظر في الظواهر مهما كان مصدرها ومعناها النهائيّ، يرغب في مناقشة نفسه وفي إدراك المفاعيل وتاريخها. وعلى مستوى علم الأديان، من حيث علم اللغة والتاريخ والعلوم الاجتماعيّة، يحاول أن يفهم مفهوم الدين وموقعه في اختبار البشريّة.

وفي هذا العدد من المشرق، بعض المقالات والأبحاث ترمي إلى درس موضوع الدين من زوايا مختلفة: فالحديث عن الدين، وخصوصًا في معناه

الوجوديّ، لا يستقيم من دون دراسة موقع «الشعور» الدينيّ في الاختبار الدينيّ الفرديّ، وذلك من ناحية فلسفيّة. ولأنّ للقدّيسين في شرقنا المسيحيّ مكانتهم وتكريمهم، فإنّ هذه الظاهرة جديرة بأن تكون موضوع دراسة من خلال مسح جغرافيّ اجتماعيّ دقيق، تُفحَص فيه العيّنات الفحص الدقيق، دون تجاهل المعنى الدينيّ العميق لذلك التكريم وتلك المكانة، ودون تجاهل بعض ما هو لا معقول وخرافيّ. ولأنّ الظهورات، ظهورات العذراء مريم وبعض القدّيسين، ورشح الأيقونات، واستعلانات رجالات الله، أخذت تحتلّ المكان الواسع في وسائل الإعلام وكذلك في مخيّلات البعض أو في إدراكهم، فإنّه من الأهمّيّة أن يُدرس موضوع الظهورات، كظاهرة دينيّة على مختلف المستويات النفسيّة والاجتماعيّة. فهذه القضيّة مركزيّة في الدين، وخصوصًا «الدين الشعبيّ» الذي له كلمته في التعبير عن العلاقة بالله وله تاريخه وتراثه وتمثيلاته وتماثيله... وبما أنّ علم الأديان هو علم مقارن، فإنّ موضوع الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليبيّ وعرفاء المسلمين هو عمل مقارن ومواجه قبل أن يكون توليفيًّا جامعًا. ويأتي المقال في «التفسير البلاغيّ» ليشير إلى أهمّيّة التأويل والتفسير في الدين، كمبدأ مطلق، وهذا ما يدعو إلى الاهتمام بهذه الناحية وإعطائها الأفضليّة في الدراسات، لأنّ التجدُّد الدينيّ لا بدَّ له أن يأتي من خلال تجديد التفسير والتأويل.

ولأنّ «الدين هو ارتباط بين الله والإنسان»، ولأنّ الإنسان الشرقيّ يشعر شعورًا راغبًا، من الماضي إلى الحاضر، بهذا الارتباط، فإنّه بحاجة إلى الارتباط الدينيّ وإلى الخصوصيّة في هذا الارتباط. إنّه أيضًا بحاجة إلى حضور الله والمطلق بوجه حسّيّ، وهو غالبًا ما يجمع بين أعماله والدين، أو أنّه يُدخل الدين أو إيمانه في مختلف أعماله ونشاطاته. وإذا كان هذا العدد من المشرق يسلّط الضوء على بعض مظاهر هذا الارتباط، فلأنّ الدين ليس ظاهرة من الظواهر فقط، بل هو، في نظر إنساننا، منطلق أساسيّ نحو معنى الحياة الأشمل.

موقع «الشعور والعاطفة» في الاختبار الدينيّ

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

لقد كَثُر الحديث، مع حلول الثمانينات وتواليها، عن «الوعي الدينيّ الجديد» و«الصحوة الدينيّة» و«الأوتوبيا الدينيّة» و«الحركات الدينيّة الجديدة» و«عودة القدسيّات»... وذلك، يكشف عن واقع اجتماعيّ أخذ فيه الإنسان، كفرد وجماعات، يعبّر فيه عن أمانيه وتطلّعاته ومراميه، وكذلك عن المآسي التي يعيشها في الحروب والمجاعات ومختلف الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة والنفسيّة. وإذا كان العالم الثالث يئنّ تحت وطأة الظروف الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تدفعه إلى إيجاد حلول لقضاياه من خلال الحركة الدينيّة بمختلف تعبيراتها وأشكالها، حتّى العنفيّة منها، فإنّ الإنسان الغربيّ، هو أيضًا يعاني من أزمة كبيرة ويعيش خللاً كبيرًا حتّى في قِيَمه الوظيفيّة الأساسيّة كالعقل وامتداداته والتقدّم وسيادة الفعل الإنسانيّ والأنا، وذلك مرتبط بالمنطق التقنيّ الإنتاجيّ الذي لم يعد هذا الإنسان يستطيع السيطرة عليه.

الصحوة الدينيّة، بين المعقول واللامعقول

وترتبط الحركة الدينيّة الجديدة، على مختلف مستوياتها، بـ «عودة الشعور الدينيّ، والحاجة إلى التصوّف والقدسيّات. إلاّ أنّ هذه العودة هي أيضًا ظهور المبهم والغامض، وربّما ما هو مَرَضيّ. إنّها عودة تتجلّى أيضًا في استفاقة «الغريزة» الدينيّة الدفينة التي تميّز الإنسان والتي من غير السهل التخلّص

(*) رئيس تحرير مجلّة المشرق.

منها...»[1]. وصعود الدين، في مختلف الأصقاع، يترافق مع ما يعيشه إنسان اليوم من القلق والحصر العميقين، في خِضَمّ الأزمات المتلاحقة من بطالة وسقوط النظام التقنوقراطيّ والعقلانيّ، الذي كان متجسّدًا في الإيديولوجيات السياسيّة والاقتصاديّة. هذا السقوط دفع بعض عالم اليوم إلى «اللامعقول أو اللاعقلانيّ»: فباسم الدين، تفلّت الغرائز والعاطفة، لا بل العواطف، لتحقيق الرغبات وإحداث التغيّرات الضروريّة وإحقاق حقوق الله والدين، مقدّمة لعالم يسوده الإخاء والحرّيّة والتجانس والسعادة. هذا ما يزعمه أصحاب الدعوة إلى عالم يسيّره الدين وحدود الله.

إنّ الظاهرة الدينيّة، أكانت صحوة أم وعيًا أم استفاقة أم عودة، لها أصولها في ما يسمّيه الفلاسفة وعلماء الاجتماع ومؤرّخو الديانات «الشعور الدينيّ». فما هي حقيقة هذا الشعور؟ أهو عنصر نفسيّ فقط؟ ما هي وظيفته وامتداداته؟ هل هو مرتبط بالكائن البشريّ بوصفه كائنًا؟ للإجابة عن هذه الأسئلة سنكتشف ما قاله الفيلسوف الألمانيّ فردريك شلايرماخر أوّلاً، على أن ننطلق إثر ذلك نحو خلاصة تطبيقيّة لوضعيّة الشعور الدينيّ اليوم.

فمن بين أسماء المفكّرين الغربيّين الذين درسوا الدين كظاهرة واختبار بشريّين، يبرز اسم المفكّر الألمانيّ البروتستانتيّ فردريك شلايرماخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤)، وقد كان لنظامه الفكريّ في موضوع الظاهرة الدينيّة ولكتابه **مقالات في الدين** الأثر البعيد في الدراسات السوسيولوجيّة والفلسفيّة واللاهوتيّة اللاحقة، وما زال يتردّد صدى تفكيره وتحليله في غالبيّة الدراسات الحاليّة التي تتناول الدين «كاختبار إنسانيّ للإلهيّ والقدسيّ».

مفهوم الدين في الثقافة الألمانيّة

إنّ شلايرماخر كان راعيًا من رعاة كنيسة الإصلاح بألمانيا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن الثامن عشر، وهو تأثّر إبّان حداثته ودراسته الثانويّة والجامعيّة بثلاثة تيارات متضامنة:

(١) راجع، René Girault et Jean Vernette, *Croire en Dialogue*. Paris, 1989.

ـ التيّار الأوّل تمثّله جماعة «الأخوة المورافيّين» (Frères Moraves) الدينيّة التقويّة وهي كانت أنشأت مدرستان لتثقيف الشبّان وتأهيل الرعاة. وهؤلاء «الإخوة المورافيّون» نزعوا إلى إهمال الجدل اللاهوتيّ الذي يثيره العقل في رغبته بالمعرفة وإلى تقليص أهمّيّة العقائد والطقوس والإكليروس، وإلى جعل الكنائس حلقات حرّة تجمع المؤمنين من كلّ صوب، وإلى التركيز على الدين كشعور وعاطفة، وهو شعور يوحيه اتّحاد المؤمنين المستديم بالسيّد المسيح وآلامه، وحياة عمليّة يفرضها ذلك الشعور. وبما أنّ «الإخوة المورافيّين» كانوا ينتسبون روحيًا إلى كالفين، فإنّ شلايرماخر تأثّر سريعًا بنزعتهم التقويّة وخوفه من السقوط في وحل الخطيئة وبواجب اعتماد حياة تقشّف تبعده عن ذلك، مع أنّه تحرّر سريعًا من التشدّد في الأعمال التقشفيّة، وهو توصّل إلى قناعة بأنّ عليه الانفصال عن جماعة الإخوة إذ إنّهم لم يمدّوه بما يقنع الفكر ويجيب على التساؤلات المصيريّة الوجوديّة. إلاّ أنّ شلايرماخر لم ينسَ يومًا أنّ الدين هو شعور وعاطفة باطنيّة عميقة وهذا ما رسخ في ذهنه وقناعته.

ـ والتيّار الثاني الذي نهل منه شلايرماخر هو فلسفة إيمّانويل كانط (Kant)، الذي وجد ركيزة «العقل العمليّ» في ثلاث مصادرات أو مسلّمات هي: خلود النفس ووجود الله والحرّيّة. فإذا كان القانون الأخلاقيّ يدعونا إلى العمل من أجل تحقيق الخير الأسمى، فإنّ التسليم بوجود الله يصبح أمرًا واجبًا على العقل ويتوجّب كذلك القبول بخلود النفس كأمر مسلّم به لأنّ إرضاء الإنسان الأخلاقيّ لا يمكن إثباته من خلال الأدلّة الاختباريّة. أمّا الحرّيّة فهي مبدأ يقوم عليه العقل العمليّ لأنّه لا يستطيع أن يسلك سلوكًا أخلاقيًا إلاّ بافتراض وجود هذه الحرّيّة. فالفاعل الأخلاقيّ لا بدّ له أن يفترض أنّه حرّ في أفعاله، بمعنى أنّ إرادته هي مصدر مبادئ فعله، وأنّه قادر على أن يفعل وفقًا لهذه المبادئ. فالفاعل الأخلاقيّ يجب أن يعمل تحت فكرة الحرّيّة. ومن هنا قال كانط القول الصريح: «إنّ إرادة الكائن العاقل لا يمكن أن تكون إرادته هو إلاّ تحت فكرة الحرّيّة»(1). ولقد تأثّر شلاير ماخر بنظرة كانط في الحرّيّة فكتب مقالاً «في

(1) راجع كتابه تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، الكويت، ١٩٧٩، ص ٤٤٨.

الحرِّيَّة» وآخر في «قيمة الحياة» ونوى ترجمة «كتاب الأخلاق» لأرسطو لكنَّه لم يحقِّق أمنيته.

– وارتبط شلاير ماخر ارتباطًا مباشرًا بمجموعة من الرومانسيِّين والفلاسفة أمثال أ. شليغل ونوفاليس وشيلينغ وفردريك شليغل وهؤلاء ينتمون جميعًا إلى عقيدة واحدة، هي عقيدة الرومانسيَّة الفلسفيَّة التي وضع فيشته أُسسها. وقد ارتدّوا على ما نادى به عصر الأنوار من أفكار ونظريَّات منهجيَّة ومنطقيَّة، ودعوا إلى إعمال العاطفة والحدس والحرِّيَّة والشعور والعفويَّة في مجالات الحياة كلّها وإلى التعلُّق بفكرة الحياة واللامتناهي. وقد دافع هذا التيّار عن الشخصانيَّة وعن حرِّيَّة الفرد المطلقة انطلاقًا من قولهم بأنّ الكائن البشريّ لا يحقِّق بشريَّته بما يُفرض عليه من الخارج بل إنّ حيويَّته الداخليَّة هي التي تشدِّد مساره وسلوكه نحو الخير والجمال.

فكر شلايرماخر، احتجاج على «العقلنة» المطلقة

إنّ فلسفة شلايرماخر، في تصوّرها الدين شعورًا وعاطفةً باطنيَّة، هي احتجاج على المذهب العقليّ (Rationalisme) في عصر الأنوار (Aufklärung)، الذي رأى أنّ الأديان على اختلافها وعلى مرّ التاريخ ليست سوى عَرَض (accident) لجوهر مشترك هو الدين الطبيعيّ، الذي يتأسّس في نفس الكائن البشريّ. ففي نظر هذا المذهب، كلّ العبادات الماضية والحاضرة، ناشئة عن دوافع نفسيَّة، كالخوف والفزع والاندهاش والتعجُّب أمام ما هو كائن[1]. يقول فونتنيل (Fontenelle): «إنّ الأساطير ليست سوى تاريخ تيهان الذهن البشريّ[2]. إلاّ أنّ هذا المذهب كان يؤكّد في الوقت نفسه أنّ العقل الإنسانيّ المنطقيّ يستطيع الوصول إلى معرفة الله، إذ إنّ جوهر الظواهر الدينيَّة يكمن في سِماتها المشتركة وهو يشدِّد على إمكانيَّة العقل البشريّ الوصول إلى معرفة الله. «فالعقل على حدّ قول لوك الإنكليزيّ (Locke)، يؤكّد الحقيقة

(١) راجع Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris, 1989, p. 31
(٢) راجع المصدر نفسه، ص ٣٠.

بواسطة الدلائل التي يتتجها لتبيان أنّ ما يكتشفه العقل يأتي من الله نفسه»[١]، وهذا يشير إلى أنّ الدين الطبيعيّ متجذّر في الإنسان، وأنّ الإشكال التاريخيّة المختلفة للدين ليست سوى أعراض أو حقائق عرضيّة. ففي هذا الإطار، المهمّ هو أن يقوم العقل بمهمّة التحديد النظريّ والمنطقيّ لوجود الله وفعله في العالم من خلال نظريّة متافيزيقيا عامّة. فما يؤسّس الدين ليس الشكل أو الظاهرة الدينيّة بل العقل نفسه وممارسته المنطقيّة.

وإذا كان المذهب العقليّ أسّس فكرة «الدين الطبيعيّ» وطوّرها، فإنّ الأنتروبولوجيا الدينيّة، منذ بدايتها في أوائل القرن الثامن عشر، رأت أنّ ديانات الأقدمين والبرابرة تعود إلى دين أوّليّ شوّهه مرور الزمن وتعاقب الأشكال الدينيّة، إلاّ أنّ بعض الآثار لم تندثر وبقيت ظاهرة للعيان بالرغم من المتغيّرات والنصولات[٢]. فمن علماء الأنتروبولوجيا مَن قال بأنّ التوحيد(monothéisme) لا يزال باقيًا في مختلف ثقافات البرابرة، مع أنّ سِحرَ السحرة وتكاثر الآلهة قد طغى عليه. وهكذا فإنّ نظرة شلايرماخر في «الشعور» كأساس للدين برزت في جوّ فكريّ يشدّد على جوهر دينيّ وضعي وعلى نظام دينيّ ميتافيزيقيّ فُرِضَ على الإنسان فرضًا من الخارج، إن على مستوى الجماعة أو على مستوى الفرد، في حين أنّ «الدين الحقيقيّ هو هداية النفس المتوجّهة نحو الأبديّ»[٣].

مفهوم الدين في كتاب «المقالات»

إنّ الكتاب الأساسيّ الذي شرح فيه شلايرماخر آراءه في الدين هو مجموعة **مقالات في الدين إلى معاصريه من ذوي العقول المثقّفة** (صدر سنة ١٧٩٩). ولا بدّ من التقريب بين هذا التاريخ وتاريخ آخر، إذ أصدر شاتوبريّان في فرنسا كتابه **نبوغ المسيحيّة** في الزمن نفسه. هذا الرومنطيقيّ الفذّ يقول في كتابه:

---

(١) راجع Locke, *Essai sur l'entendement humain, IV, 19, 4.*

(٢) راجع *Dictionnaire de Théologie*, Art. *Religion* , CERF, 1989.

(٣) راجع شلايرماخر، كتاب المقالات، ص ٥٠ من الطبعة الألمانيّة لسنة ١٧٩٩.

«لم أستسلم لأنوار فوق طبيعيَّة عظيمة، بل إنّ قناعتي صدرت من قلبي، إنّني بكيتُ وآمنتُ»[1]. ففي كلٍّ من باريس وبرلين، في كتابات شلايرماخر وشاتوبريان، تتَّضح أهمّيَّة الاختبار الدينيّ الذي يعيشه الكائن البشريّ على مستوى عاطفته، في إطار التجربة الرومنطيقيَّة. فما يرمي إليه كتاب **المقالات** القول إنّ وجود الله ليس نتيجة اقتناع بمبادئ أو عقائد تأتي من الخارج أو نتيجة تعليم أو تلقين، بل إنّ ذلك الوجود ينبع من الذات الباطنيَّة أو من الاختبار المباشر، أعني الطابع الوجوديّ للوحي (Révélation) الذي يتقبّله الإنسان في وجوده الخاصّ. فلا دور، إلاّ بوجه هامشيّ، لهيئة التعليم العقائديّ الرسميَّة الدينيَّة أو لدراسة مبنيَّة على فرضيَّات معيَّنة. فالوحي الشخصيّ، في هذا الإطار، هو تلك الاستنارة الباطنيَّة التي تحدث، على ما يشير إليه التقاة والروحانيّون، بعد توبة الإنسان، وهذا ما نراه اليوم ونتحقّقه في العودة إلى الدين، أكان ذلك فرديًّا أم جماعيًّا. وهذه الاستنارة أو الإشراق، على مستوى الفرد، تتنافى في الحقيقة مع مفهوم الدين الطبيعيّ، كما صاغته فلسفة الأنوار والمفكّرون الإنكليز، أمثال إدوارد هربرت (١٥٨٣ ــ ١٦٤٧) وجون تولاند (١٦٧٠ ــ ١٧٢٢) وتوماس وولستون، (١٦٦٩ ــ ١٧٣١) الذين قالوا بوجود شريعة طبيعيَّة أو عقليَّة، ثابتة وأبديَّة، تشترك فيها كلّ الكائنات العقليَّة[2]. فالكلمة الأساسيَّة الشهيرة التي حدَّد شلايرماخر من خلالها الديانة هي كلمة شعور (بالألمانيَّة Gefühl). يقول شلايرماخر في هذا المجال:

«إنّ الديانة، في سعيها إلى اقتناء ما هو حولها، تتخلَّى عن كلّ ما ينتسب إلى الميتافيزيقيا والأخلاق، وترفض كلّ ما أدخل فيها بالقوَّة. إنّها لا تسعى إلى تحديد الكون وشرحه استنادًا إلى طبيعته كما تفعل الميتافيزيقيا. إنّها تسعى إلى جعله كاملاً متكاملاً بواسطة تطوير حرّيَّة الإنسان وإرادته كما يفعل علم الأخلاق. فالديانة، في جوهرها، ليست فكرًا أو عملاً، بل هي تأمُّل وشعور. إنّها

---

(١) كتاب نبوغ المسيحيَّة *(Le Génie du christianisme)* صدر سنة ١٨٠٢، وفيه يرمي المؤلّف إلى التأكيد أنّ المسيحيَّة كدين تفوق الأديان الأخرى في تمييز الأعمال الفنّيَّة والأدبيَّة.

(٢) راجع *Encyclopédie de la Pléiade*, Histoire des religions, II, Paris, 1972, p. 989.

تسعى إلى التأمّل، بديهيًّا، في الكون. هي نقيض الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق بكلّ ما يشكّل جوهرها ويميّز عوارضها»[1].

إنّ الشعور الدينيّ ليس انفعالاً عاطفيًّا، بل هو انفعاليّة وجدانيّة ووجوديّة أقرب إلى الذات من أيّ معرفة فكريّة، إذ إنّ الشعور هو نوع من المعرفة السابق لأيّ تفكير، عندما تلمس الحقيقة القلب وتصبح شعورًا فاعلاً. هو نوع من حالة نفسيّة، حالة من الهدوء والخضوع والاحترام والتعجّب والاندهاش أمام تجلّي نظام العالم. إنّها حالة توقظ فينا «بداهة لامتناهي الكون». فالشعور الإنسانيّ، شعور الإنسان الفرد، هو ذلك الشعور الذي يتفجّر من أعماق الباطن والذي يُظهر إدراك اللامتناهي، أعني إدراك الإنسان المباشر والآنيّ لِمَا هو لامتناهي ولِمَا لا حدود له.

وفي كتاب «الجدليّات»

ويقول شلاير ماخر في كتاب **الجدليّات**، وهو حصيلة تعليمه الجامعيّ في برلين إنّ الشعور الدينيّ هو شعور «التبعيّة المطلقة» (dépendance absolue)، وهو أساس كلّ حياة دينيّة ولسان حالها»[2]. إنّ نتيجة ذلك هي في غاية الأهمّيّة، فإذا كان الشعور الدينيّ هو شعور «التبعيّة المطلقة» الذي يولد من علاقة الفرد بالكائن (Etre)، فإنّ لهذا الشعور معنى كينونيًّا (ontologique)، ولم يعد شعورًا يوضَع في عداد المقولات النفسانيّة (psychologique). فالشعور الدينيّ الحقّ لم يعد مجرّد عاطفة من العواطف أو انفعالاً عابرًا أو تأثّرًا لا بُعد له، بل هو إدراك للذات وإدراك لتبعيّة الذات الإنسانيّة تبعيّة مطلقة حيال وحدة لامتناهية.

والشعور الدينيّ، من ناحية أخرى، في إطار الاختبار الفرديّ، هو حسّ باطنيّ بالكون، أعني بالواحد والكلّ: فهذا المفهوم هو «ركيزة خطابي وهو التعبير الأعمّ والأشمل للديانة»، و«الكون هو في حالة فعل مستمر وهو يتجلّى لنا في

(١) راجع كتاب **المقالات** لشلايرماخر، ص ٥٠ ــ ٥١.

(٢) راجع كتاب Marianna Simon. *La Philosophie de la Religion dans l'œuvre de Schleirmacher*. Paris. J. Vrin. 1974, pp. 120-139.

كلّ آن. فكلّ شكل ينتجه، وكلّ كائن يمدُّه بوجود مميَّز، وكلّ لحظة يخرجها من حضنه الغنيّ، الخصيب دون حدود، إنّما هو فعل يؤثّر فينا. وهكذا إذن، تتحدَّد الديانة عندما نرى ما هو خاصّ كجزء من الكلّ والشيء المحدود كتصوّر للامتناهي»[1]. وهكذا، فإنّ اللامتناهي يُرى في المحدود، واللامحدود في ما هو جزئيّ وخاصّ. ووظيفة الاختبار الدينيّ هو الشعور البديهيّ بالمطلق الإلهيّ وبالأبديّ في ما هو سائر إلى الزوال. ويشرح شلايرماخر في المقالة الثالثة أنّ هذا الإحساس البديهيّ بالإلهيّ، وهو إحساس عفويّ، مباشر، يصدر من باطن النفس الفرديَّة، كشعور شخصيّ مختلف ومتميّز بالمطلق عن أيّ عنصر فكريّ. نفهم من هذا أنّ اندماجًا يحصل بين صاحب النظر والإحساس وبين الشيء موضوع النظر والإحساس، إلاّ أنّه اندماج لا يتعدّى اللحظات اليسيرة، إذ إنّ الفكر يتدخّل للفصل بين صاحب النظر والشيء. هذا الاندماج الشعوريّ هو في صلب الديانة، أنّه، في نظر شلايرماخر، الديانة بعينها[2]، وهو يقود المتأمِّل إلى رؤية ما هو محدود، من خلال اللامحدود واللامتناهي، بواسطة الإلهيّ عينه. وهكذا يبدو الاختبار الدينيّ شعورًا بديهيًّا باللامحدود من خلال الجزئيّات، وهو في الوقت نفسه تأمُّل الجزئيّ والمحدود من خلال المطلق الذي توصَّل إليه المتأمِّل بوجه مباشر وعفويّ في صلب الاختبار. وهذه المشاهدة لِمَا هو زمنيّ في الأبديّ وبواسطته يُحتِّم تلاشي «الأنا»، وهذا التلاشي هو الوسيلة الفضلى ليتحقَّق الإلهيّ في الذات البشريّة: «لأنّ هدف الديانة الأسمى هو اكتشاف الكون، الكون المتعالي فوق البشريّة، ولأنّ صرختها هي أنّ لا نجاح كاملاً في هذا العالم... أُسعوا إذًا في التخلّي عن حياتكم حبًّا بالكون. إجتهدوا في أن يتمّ الفناء لفرديّتكم للعيش في الواحد والكلّ. إجتهدوا في أن تكونوا أكثر ممَّا أنتم عليه، فتخسروا قليلاً عندما تهلكون»[3]. ويتابع قائلاً: «وبقدر ما تتأمّلون الكون واللامتناهي والإلهيّ، تحصلون على المكافأة العظمى لِمَا سبَّبه الفناء من الجزع، هذا الفناء للذات. والمكافأة هي الشعور باللامتناهي في ذواتكم». وهذا الشعور يبقى شعورًا ظرفيًّا

(١) راجع كتاب المقالات، ص ٧٤.
(٢) راجع المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٣) راجع المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

ليس إلاّ، في حين أنّ الشعور باللامتناهي عند الروحانيّين وبعض المتصوّفة هو حالة مستديمة تتجسّد في حالة الانخطاف والتحليق في الأبديّة. الشعور باللامتناهي يقود إلى الحياة عينها، في جزئيّاتها وتفاصيلها ومختلف أحوالها.

الدين اختبار بديهيّ

إنّ شلايرماخر، في تحليله، يؤكّد أوّليّة الاختبار البديهيّ أو الإحساس العفويّ المباشر، في موضوع الدين، بالنسبة إلى أيّ نوع آخر أو طريقة أخرى من التحديد والإدراك. إلاّ أنّ هذا التحليل يفرّق بين الشعور والبديهة: فالشعور يلقي الضوء على الناحية المنفعلة (passif) من الاختبار الدينيّ الذي، في إطاره، يقوم الكون واللامتناهي والكلّ، كمقولات واقعيّة، بتبديل حالة وجدان الفاعل. هذا الشعور هو الانطباع الذي يتركه إدراك الفاعل للامتناهي. أمّا الإحساس البديهيّ فهو الوسيلة التي بها يصل الذهن إلى الإلهيّ وهو وجدان الفرد الموضوعيّ. وبالمختصر فإنّ الأوّل هو الشعور بالتبعيّة المطلقة، في حين أنّ الثاني هو الإدراك الفاعل للذات. يقول شلاير ماخر في هذا المجال: «إنّ ما يؤلّف جوهر التقوى الحقيقيّ يكمن في أنّنا ندرك بشكلٍ عفويّ إدراكًا ذاتيًّا أنّنا تابعون بالمطلق أو أنّنا على علاقة بالله»[1]. والتقوى تصبح بالتالي «تحقيقًا أو تعيينًا للشعور أو للإدراك الذاتيّ المباشر»، وذلك بالتعارض مع «الإدراك الموضوعيّ، الفكريّ، الذي يجعل الفاعل مواجهًا لنفسه» أو موضوعًا للتفكير والتحليل. وهذا الإدراك للذات ليس من باب التصوّر أو التمثيل الفكريّ، بل إنّه معطى وجوديّ، بالرغم من أنّ الإدراك للذات، في حقل علم النفس، هو أوسع من الشعور، إذ هو يشير إلى ما هو منفعل وفاعل. أمّا شلايرماخر فإنّه يُشدِّد على الإدراك للذات كإدراك مباشر لها، وهذا ما يلخّصه بكلمة «شعور». فمن الضروريّ إذن ربط الشعور بمفهوم الإدراك المباشر، لا بأيّ إدراك فكريّ يولّد التصوّرات الموضوعيّة للأنا. فما يجدر التوقّف عنده هو مفهوم الشعور أو الإدراك المباشر كمفهوم أو تعبير، لأنّ هذا التعبير وحده

---

(١) راجع كتاب الإيمان المسيحيّ لشلايرماخر، الطبعة الألمانيّة لسنة ١٨٣١، المقولة الرابعة.

هو المدخل لتحديد الدين في نظر شلايرماخر «كشعور بالتبعيّة المطلقة» أو «كشعور بالكلّ واللامتناهي»، قبل أيّ تفكير أو تحليل أو إعادة نظر باطنيّة.

الشعور الدينيّ بالتبعيّة المطلقة

إلاّ أنّه لا بدّ من طرح السؤال التالي: هل الشعور الدينيّ هو مرادف للإحساسات النفسيّة، التي لا علاقة لبعضها بموضوع الدين كالندامة، والفرح، والثقة، والأسى، والأسف... من الممكن إدخال هذه الإحساسات في قاموس الدين عندما يكون موضوعها الله، إلاّ أنّ الشعور الدينيّ، الذي يتحقّق في «التقوى»، يتجاوز أيّ مرجعيّة نفسيّة. يقول كاتبنا في مؤلّفه عن «الإيمان المسيحيّ» إنّ ما نشعر به هو «أنّنا ندرك إدراكًا ذاتيًا بأنّنا تابعون، كما لو أنّنا في علاقة بالله»[1].

فما يودّ شلاير ماخر أن يقوله هنا هو أنّنا لا ندرك ذواتنا كما لو أنّ الذات هي محرّرة من كلّ شيء، كما لو أنّها خالصة صافية، كالذهب الخالص. إنّنا ندرك ذواتنا في حالة معيّنة، في حالة صيرورة، ولا نشعر بأنّنا في صيرورة أو بأنّ تحقيقًا معيّنًا حدث فينا إلاّ من خلال «الأنا» التي هي في صيرورة. ففي كلّ كائن بشريّ نجد ثنائيّة العلاقة بين الأنا والآخر، بين الأنا الكائنة والأنا التي هي في صيرورة، وهذا ما يُشار إليه بمستوى الانفعال ومستوى الفاعل في الإدراك. فالشعور بالتبعيّة هو حالة الإدراك الذاتيّ حيث يسيطر المستوى الانفعاليّ أو الاستقباليّ فيواجهه المستوى الفاعل أو الاستقلاليّ، مستوى الحرّيّة وهو المستوى الفاعل في الكائن. فبخصوص ما يحدّد مصير الأنا، بإمكاننا أن نكون منفعلين مستقبلين وخاضعين وتابعين أو فاعلين أحرارًا. إلاّ أنّ ما يؤسّس هذه المواقف، في عمق كيان كلّ كائن، هو شعور التبعيّة المطلقة الذي، في تأصّله وجذريّته هو مختلف الاختلاف التامّ والمتميّز عن غيره. ولكي يحيا هذا الشعور، لا بدّ أن يرتبط الإدراك بالعالم وأن يعايشه، وأن يكون الإدراك مواجهًا لغيره أو أن تكون حدود الكائن المدرك، حدود الآخر. فالغيريّة هي، بصورة منطقيّة وواضحة، ضرورة

(١) راجع المصدر نفسه، المقولة الرابعة.

مطلقة، إذ إنّ الإنسان لا يستطيع الحياة في دائرة مقفلة على نفسه، وهو متورِّط في الكلّ. وشعور التبعيّة الذي يختبره، له أصوله في كلّ العلاقات الحتميّة التي يقيمها الكائن البشريّ مع العالم.

التبعيّة لـمَن؟

في هذا المجال، نطرح السؤال التالي: التبعيّة لِمَن؟ لقد انتقل شلايرماخر من الحديث عن التبعيّة حيال الكلّ واللامتناهي والكون (إنّه يقول: الله هو ليس كلّ شيء)، إلى القول بأنّ التبعيّة المطلقة الحقّ والنهائيّة هي تبعيّة لله. وفرضيّة شلايرماخر هي هنا التالية: إنّ التبعيّة المطلقة هي الشكل الذي به يعبّر الإدراك عن حضور الله فينا، وعن حقيقة العلاقة به، والشعور بأنّه معنا ولنا. هذا هو الاختبار الدينيّ الحقّ لوجود الله، والتنزيل الإلهيّ ليس نتيجة تصوُّر عقيديّ أو نتيجة كشف إلهيّ. إنّه قبل أيّ أمر آخر حضور فكرة الله في الذات، هذا الحضور الذي يكشفه بشكل مطلق شعور التبعيّة له.

إنّ هذه الفرضيّة تدعو القارئ إلى بعض التعمُّق والتوضيح: إذا كان شعور التبعيّة المطلقة يتطابق مع إدراك العلاقة بالله، فذلك يعني أنّ هناك ارتباطًا بين الاختبار وعمليّة تصوّر فكرة الله. وهكذا فإنّ هذه الفكرة، فكرة الله، هي انعكاس لشعور التبعيّة، وهي تشكّل النتيجة الفكريّة الأولى والتصوُّر التجريديّ الأوّل للإدراك الدينيّ. ففكرة الله تتأصّل في اختبار الإنسان أنّه مخلوق وتابع، والله لا يتجلّى لهذا الإنسان كشيء خارجيّ موضوعيّ يتراءى للبصيرة، بل هو يُلقى في صميم الذات، من خلال شعور التبعيّة، من حيث إنّه يمثّل أمام إدراكنا. وهكذا، يتأكّد للإنسان أنّه لا يستطيع الوصول إلى فكرة الله بواسطة الاستدلال العقليّ المنطقيّ، بل إنّ الأمر هو كامن في الشعور، شعور التبعيّة المطلقة، وهو شعور إنسانيّ خالص.

من هذه الاعتبارات وفي ضوء هذا التحليل، نفهم لماذا عُرِف شلايرماخر بأنّه أبو علم الإنسان الدينيّ (anthropologie religieuse)، دون أن نتجاهل أنّه لم يتخلَّ عن إيمانه والتزامه العميق. فهو لا ينطلق من الإنسان للاستدلال على

وجود الله، بل هو يرى في الإنسان علاقة أصيلة بين الله والإنسان، وهي علاقة حيّة تبرز أمام الإدراك كعلاقة أولى لا يمحوها الزمان أو أيّ استدلال عقليّ. فإدراك الأنا بحسب تصوُّر ديكارت، ليس هو المنهج الصحيح للاستدلال على وجود الله في مفهوم شلايرماخر وإلاّ وقع الله تحت رحمة «الأنا» وكان تابعًا لها، لا سابقًا. إنّ شعور التبعيّة المطلقة هو في الوقت نفسه شعور بوجود الله وإدراك للذات.

الشعور الدينيّ، من اللامتناهيّ إلى «الله»

فما تجدر الإشارة إليه، في هذا الإطار، هو النقلة الفكريّة النوعيّة التي خطاها شلايرماخر من «المقالات» الصادرة سنة ١٧٩٩ إلى كتابه «الإيمان المسيحيّ» الذي نشره سنة ١٨٣١ في طبعة ثانية: فإذا كان فيلسوف الشعور الدينيّ قد تردَّد في تسمية «الله» كموضوع للشعور في مقالاته، وأبدل ذلك بالكلّ والكون واللامتناهي، فهو لا يتراجع في كتاب «الإيمان المسيحيّ» في تسمية الأمور بأسمائها وفي الحديث عن تبعيّة لله وعن علاقة به. إلاّ أنّ هذه النقلة النوعيّة من مرحلة سادت فيها الرومانسيّة على فكر شلايرماخر إلى مرحلة توضّحت فيها ملامح الشعور الدينيّ، لا تتيح لنا إلاّ التأكيد على أنّ أساس الاختبار الدينيّ هو الشعور بعلاقة مع ما هو إلهيّ. ففي المسيحيّة تتعيَّن هذه العلاقة بالمسيح الحيّ الذي أتى ليُحرِّر الشعور الدينيّ من الخطيئة ومن ثقل الطقوس والعقائد ولكي يعطي المثل الصالح في علاقته الحيّة بالآب، وهي علاقة تصل إلى حدود الاتّحاد. والواقع أنّ الطقوس والعقائد والمؤسّسات والأسرار تختلف أشكالها لا قيمة لها إلاّ بقدر ما هي التعبير الموضوعيّ للاتّحاد بالله في إطار الإدراك المباشر. وهكذا يصبح الاختبار الدينيّ اعتقادًا وإيمانًا يستند على الشعور، لا على المعرفة المكتسبة. وهذا الشعور هو فرديّ، حيث إنّ كلّ فرد، في سعيه إلى الإلهيّ، مدعوّ إلى الاختبار الدينيّ الباطنيّ الشخصيّ، الذي سيترك أثره العميق في كلّ فرد، والذي يدلّ على أنّ الظاهرة الدينيّة، اليوم كما في الأمس، لها أصولها في عمق الذات. فما دامت الحياة في صيرورة وفي تحوُّل من حالٍ إلى

حال، وبما أنّ الفرد الإنسانيّ هو في صُلب هذه الصيرورة، فإنّ الاختبار الدينيّ الشخصيّ هو الشكل الخاصّ والضروريّ حيث يلتقي الأبديّ والزمنيّ، والمتناهي واللامتناهي.

مخاطر فكر شلايرماخر

ذلك، هو باختصار، واقع «الشعور الدينيّ» في فلسفة شلايرماخر، ولا شكّ أنّ له أثره في عالمنا اليوم وخصوصًا في ما يسمّى «الصحوة الدينيّة» أو استفاقة الشعور الدينيّ. والملاحظ أيضًا أنّ كثيرين بين الفلاسفة ومؤرّخيها، وإن التقوا مع شلايرماخر، فإنّهم لم يتردّدوا في نقد فكرة الشعور، وخصوصًا فكرة الشعور الدينيّ كشعور بالكون والكلّ واللامتناهي ورأوا فيها مدخلاً إلى دين حلوليّ لا يفرّق بين الله والوجود، حيث إنّه يشدّد قبل أيّ أمر على وحدة هذا الوجود[1]. كما أنّ البعض من المفكّرين رفضوا فكرة الشعور الدينيّ كمنطلق لبناء الدين وتصوُّره إذ إنّه يجعل من الدين تابعًا لهذا الشعور أو صادرًا عنه بدل أن يكون الله هو زارع ذلك الشعور. والواقع أنّ نزعة شلايرماخر وأتباعه تدعو من خلال نظريّة الشعور، كشعور فرديّ، تابع لاختيار فرديّ، إلى تهميش الوحي أو التنزيل أو الدين «كمعتقد جاهز معلَّب».

«الشعور» من «النفسيّ» إلى «الكينونيّ»... والرغبة في الحبّ

إلاّ أنّ ما يهمّنا في تصوُّر شلايرماخر المبدآن التاليان:

أوّلاً: إنّ الشعور الدينيّ هو شعور أونطولوجيّ، وجوديّ، أي أنّه ملازم للكائن البشريّ أينما وُجِد وكيفما كان. هذا الشعور ليس من نوع الانفعال النفسيّ أو ردّة الفعل على واقع معيَّن، وبالتالي لا يُعدّ من النزعات أو الغرائز الباطنيّة النفسيّة المريضة كما أوحى بذلك أو التحليل النفسيّ سيغمند فرويد. فعندما نحدّد الكائن، في نظر شلايرماخر، نحدّد كائنًا دينيًّا أي أنّ الشعور الدينيّ

(١) راجع مثلاً: Hermann Cohen, *La Religion dans les limites de la philosophie*, Le Cerf, 1990, p. 161.

فيه هو مطلق وأصيل، وهو من التعيينات التي تشكّل وجوده ككائن متميّز عن باقي الكائنات. وهذا التحديد ينزع عن «الشعور الدينيّ» ما يجعل منه اليوم مدًّا عاطفيًا لاعقلانيًا في بعض الأحيان يلجأ إلى الأساليب المختلفة للتعبير عن تمرّد الإنسان أمام واقع اجتماعيّ سياسيّ قاهر. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا الشعور هو وليد اختبار فرديّ، إذ يعود الإنسان إلى ذاته، قبل أن يكون الدين شريعة أو إرثًا أو عقيدة. على هذا المستوى من التحليل، يصبح الدين دنيويًّا، أي أنّه لا ينفصل عن الحياة بمجملها، دون أن يكون هو المحرّك لكلّ شيء، إذ إنّه كشعور وتعبير عن ذلك الشعور ومجموعة من التمثُّلات (représentation) يخضع دومًا لسلطة الإدراك العقليّ: فما أن يختبر الإنسان الشعور الدينيّ، كشعور باللامتناهي والكلّ وشعور بالتبعيّة المطلقة لله، يتمثَّل هذا الشعور أمام الإدراك العقليّ، وهذا ما تحقّقناه في تصوُّر شلايرماخر.

ثانيًا: إنّ الدين ـ والشعور الدينيّ بالتبعيّة المطلقة ـ هو «الرغبة في الحبّ»[1]. فلا حبّ الذات ولا حبّ الكون ولا حبّ الإنسان يحدّد ماهيّة الدين. وحدها الرغبة في الحبّ والالتزام بها وضرورتها، هي في أساس الدين، إذ إنّ هذه الرغبة هي الشاهد والمعبّر عن تعاسة الإنسان ومأساته. فالشعور الدينيّ لا يجعل من الإنسان بطلاً باسم الله، بل هو يكشف أنّ الإنسان يحيا في الألم ويتآخى مع الوجع، والعلاقة المتبادلة الثنائيّة بالله تتأسّس في واقع هذا الألم والفراغ. والتبعيّة المطلقة ليست تبعيّة إلاّ بمقدار ما يشعر الفرد بالقلق والألم والفراغ، وتتحوّل إلى «رغبة في الحبّ» عندما يشعر الفرد بالغربة عن ذاته وبالضياع المميت. وهذه الرغبة تكشف أن لا مجال للدين إلاّ أن يكون الجواب عن سرّ مأساة الإنسان، وتعلن صراحة أنّ القضيّة الأساسيّة للإنسان هي في تحديد علاقته بالآخر، ليجد من خلالها جوابًا على مأساته، في خضمّ المشاكل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة التي يعيشها.

---

(١) راجع المقالات، ص ٦٦.

وضعيّة الشعور الدينيّ اليوم

إنّ الشعور الدينيّ، الذي كشف شلايرماخر عن أصوله الأونطولوجيّة الوجوديّة، يتّخذ اليوم أشكالاً شتّى في إطار ما يسمّى «عودة الدين والقدسيّ» أو «الصحوة الدينيّة» أو «بروز الأصوليّة». فالشعور بالكلّيّ والكونيّ يتّخذ شكل الحاجة إلى الحاجة هو حاجة ماسّة اليوم، في نظر الإنسان الغربيّ وكذلك الإنسان في العالم الثالث. فالأوّل الذي يواجه أزمة الحداثة بأشكالها المختلفة ويرفض «عَقْلَنة» كلّ شيء ويحيا العزلة ويعاني قساوتها وجفاف العلاقات الوظيفيّة، يتوق إلى الجماعة الدينيّة، حيث يستطيع المرء أن يحيا شعوره بالآخر، بالكونيّ، على مستوى الخطاب والإصغاء المتبادلَين ومستوى العلاقات الشخصيّة. فالحاجة إلى الاتّصال بالآخر ليست إلاّ وجهًا من وجوه الشعور بالكونيّ واللامتناهي، هذا الشعور الذي يتحوّل إلى عاطفة، أي إلى ميل إليه وانحناءة. أمّا الثاني في العالم الثالث، وخصوصًا في العالم الإسلاميّ، فهو يرى في الجماعة أو الأمّة المتراصّة الصفوف، القويّة، القائمة على الرابط الدينيّ، السدّ المنيع لمواجهة الأخطار والأوضاعالاقتصاديّة والاجتماعيّة السيئة وحلاً لمختلف أزماته المتلاحقة وانتصارًا على الجهل والتخلّف. والجماعة القويّة في نظر إنسان العالم الثالث هي الحلّ لقضيّة الدولة التي خلّفها الاستعمار ولم تستطع حلّ المشاكل الطارئة المستفحلة. إنّها كذلك المكان الذي من خلاله يتّصل بالامتناهي واللامحدُود والكون كلّه، خصوصًا وأنّ تلك الجماعة تحمل «حقيقة» كونيّة شاملة ورسالة سماويّة.

إلاّ أنّ هذه الحاجة إلى عيش شعور التضامن في إطار الجماعة أو الكنيسة أو الشيعة لكسر طوق العزلة والوصول إلى اللامتناهي ليس إلاّ وهمًا من الأوهام عندما يكتشف الإنسان أنّ الشعور وحده لا يكفي وربّما كان الجسر الذي يعبر عليه المنتفعون أو محبّو المنفعة الفرديّة لتحقيق مآربهم وغاياتهم. كما أنّ الدعوة إلى عيش الشعور الدينيّ في إطار الجماعة أو الأمّة بشكل مطلق، ربّما دفعت إلى محو شخصيّة الفرد وإلى إعلاء شأن الجماعة وقضيّتها المقدّسة على حساب الأفراد في أرزاقهم وحياتهم. فالجميع مدعوّون إلى الذوبان في الجماعة: فماذا يبقى إذ ذاك من الشعور الدينيّ والاختبار الفرديّ لذلك الشعور. وبدل أن يكون

الاختبار الدينيّ منطلقًا نحو بناء شخصيّة متكاملة، على الأفراد أن يعودوا إلى الوراء، إلى وضعيّة لا شعور ولا اختبار فيها. كما أنّ شخصيّة «الأمير» أو «الراعي» أو «الرائد» يجب أن تكون موضع إعجاب، إذ على الجميع الطاعة العمياء والانقياد التامّ لخطابها.

ويتّخذ الشعور باللامتناهي شكل الدعوة إلى تحقيق أو إعادة تحقيق حلم العصر الذهبيّ لحضارة دينيّة ماضويّة أو عيش حياة اجتماعيّة معيّنة بموجب حرف الشريعة في أصولها وفروعها، دون أن يكون هناك مجال للنقد العقليّ أو للتساؤل حول تطابق الواقع مع نصوص لها ارتباطاتها التاريخيّة ومراجعها الثقافيّة المحدّدة. فالدواء الناجع، في نظر هؤلاء، لتجاوز القلق و«الرغبة في الحبّ» التي هي في أساس الدين، يكون في تركيز العقل والقلب والشعور على ما يكشف لأفراد الجماعة من حقائق ورموز وما يُطلب منهم من محبّة للأشخاص وللجماعة.

ومَن يراقب الميدان الدينيّ الراهن يرى تلك النزعة عند بعض الحركات الدينيّة إلى الادّعاء بأنّ لها القدرة على ربط الإنسان، في شعوره الدينيّ، بما هو إلهيّ وسماويّ وتجاوزيّ. هذا يعني تحقيق رغبة الإنسان في اللامتناهي بشكل مباشر دون إعمال التفكير والعقل. فالهدف هو ملاقاة الإلهيّ بشكل محسوس، في الانخطافات والارتعاشات، في الترتيل ووضعيّة الجسم، وبالتالي في الخروج والهروب من العالم المنغلق على نفسه. فهذه النزعة تقود حتمًا إلى إغفال عمل العقل النقديّ وإلى تقوية الانفعالات والنشوة والغرائز، وإبراز ما هو عاطفيّ على حساب ما هو تفكيريّ ومنطقيّ: فالرغبة في اللامتناهيّ والمطلق والإلهيّ حُوّلت إلى طاعة عمياء، في إطار ضغط نفسيّ متكامل الأدوار. «فالحاجة إلى الدينيّ والقدسيّ التي تبرز في هذا الجيل تعبّر عن نداء دفين في قلب الإنسان، إنسان القرن العشرين. إلاّ أنّ هذا النداء هو في خطر أن يتجسّد الدين في صُوَر أو أشكال منحرفة، تذكّر البعض بأنّ الدين أفيون واستعباد»[١].

• • •

(١) راجع R. Girault et J. Vernette, *Croire en Dialogue*, p. 377.

إنّ هذه الأمثلة التي أوردناها في وضعيّة الشعور الدينيّ اليوم وفي كيفيّة تحقّقه، وخصوصًا في ناحيته السلبيّة وارتباطها الإنسان المعاصر، تعبّر بشكل وافٍ عن الاختلاف بين الشعور الدينيّ المطلق، وهو شعور صحيح مرتبط بالإنسان ككائن، وبين الانحرافات الحاصلة لهذا الشعور. الواقع أنّ شلايرماخر يمثّل في تحليله الفكريّ الحداثة التي تركّز على الفرد بوعيه المستقلّ ونفسيّته ومصلحته الخاصّة وعقله الناقد.

صدر عن دار المشرق











تكريم القدّيسين

مظهر من مظاهر علم اللاهوت الشعبيّ

الأب تُوم سيكينغ اليسوعيّ*

إنّ الألفاظ التي نستعملها في قولنا «ديانة شعبيّة» أو «إيمان شعبيّ» أو «لاهوت شعبيّ» هي ألفاظ سهلة مؤاتية للدلالة على مسلك دينيّ يتّخذه الكثير من المسيحيّين في اختيار ما يَروقهم من قوانين إيمان وطقوس وتعاليم وعبادات تتعلّق بديانتهم، بحيث إنّ الممارسات الدينيّة التي يقومون بها تتوافق مع حاجاتهم الخاصّة.

وقد حاول الكاتب ميشال مِيسلان Meslin أن يصف ذلك فقال: «أرى أنّ الظاهرة الدينيّة تُصبح شعبيّة عندما تُظهر تعارُضًا معَ التوضيح النظاميّ للمعتقَد الدينيّ، وعندما تفجّر عواطف ذاتيّة وتردّ البُعد الإلهيّ إلى هموم الإنسان الفكريّة اليوميّة، وبمختصر القول، عندما تؤنْسِنُ الإله لتشعُر بأنّه أصبح قريبًا، وتسعى إلى التقاط قدرته من خلال وسائل تقنيّة قام الإنسان بابتداعها»[١].

وإذا ما وجب علينا التعبير عن مثل هذا الوصف بمفاهيم سوسيولوجيّة أو لاهوتيّة، نواجه تعقيدات كبيرة. فلم أجد حتّى الآن أيّ تحديد مُرضٍ. ويَبرز الغموض بوجهٍ خاصّ حين ينبغي أن نحدّد اللفظ الذي يلازم صفة «شعبيّ». في

(*) عالِم اجتماع - مدير المعهد العالي للدراسات الدينيّة (جامعة القدّيس يوسف، بيروت).

(١) ذكره FRANÇOIS - ANDRÉ ISAMBERT في كتابه *Le Sens du Sacré. Fête et Religion populaire*, Paris, Minuit, 1982, p. 22.

الواقع، نجد أنّ بعض الكتّاب يستعملون تراكيب مزدوجة كالآتية: ديانة شعبيّة / ديانة رسميّة، وإيمان شعبيّ / إيمان علميّ، وديانة الإكليرس / ديانة الشعب، وديانة عاطفيّة / ديانة فكريّة، وديانة المساكين / ديانة المقتدرين، إلى ما سواها. هل هناك تعارض بين المعرفة العلميّة والمعرفة الاختباريّة العفويّة؟ أو بين أصحاب السلطة الدينيّة وآخرين لا يملكون هذه السلطة، بل يطالبون بالتمتّع بحقّهم في الإبداع الخاصّ؟ هل هناك تعارض بين الممارسات الخرافيّة والممارسة التي تطهّرت وتصحّحت على وجهٍ تامّ؟(١).

جميع هذه المميّزات لها دور خاصّ، لكنّ الأمر يزداد تعقّدًا عندما نلاحظ أنّ الممارسات الدينيّة نفسها تُعتبر في زمنٍ ما من صُلب الديانة «الرسميّة»، وفي زمن آخر، خرافةً اعتنقها أُناسٌ جاهلون.

ليس من شأننا أن نخوض هذا النقاش المعقّد. لكنّي أردت أن أُشير إليه لندرك أنّ صفة «شعبيّ»، إذا ما استعملناها في قرائن دينيّة، حَمَلت دومًا في طيّاتها تعارضًا. لذلك، فالمناقشات حول الديانة الشعبيّة غالبًا ما تُثير الانفعالات

---

(١) ثمّة بعض المراجع حول المسألة:

+ F. - A. ISAMBERT, *op. cit.*
+ TILLARD, D'ARAGON, DUMONT, e.a.: *Foi populaire. Foi savante*, Paris, Cerf, 1976.
+ A.ROUSSEAU, *La Question de la Religion populaire*, in: *Recherches de Sciences Religieuses* 65/3 (1977), pp. 473-504.
+ B.PLONGERON et R.PANNET (dir): *Le Christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire*, Paris, Centurion, 1976. Surtout l'avant-propos de B.PLONGERON.
+ R.PANNET: *Le Catholicisme populaire*, Paris, Centurion, 1974.
+ P.VRIJHOF et J.WAARDENBURG (ed.): *Official and Popular Religion. Analysis of a theme for Religious Studies*. The Hague, Mouton, 1979.
+ J.COMBLIN: *Monothéisme et Religion populaire*, in: *Concilium*, 197 (1985) pp. 190 sq.
+ *Concilium* n°206 (1986). Numéro entièrement consacré à la religion populaire. Pour notre question surtout les articles de L.MALDONADO et J.DELUMEAU.
+ B.LACROIX et P.BOGLIONI, *Les Religions populaires*, Québec, 1972.
+ J.DELUMEAU: *Le Christianisme va-t-il mourir?* Paris, Hachette, 1977.
+ J.DELUMEAU: *Un Chemin d'Histoire*, Paris, Fayard, 1981.

الحادّة. هناك بعض الكتّاب، أمثال روبير پانّيه Pannet أو جوزف كُمبلان Comblin ، يدافعون عن الممارسات الشعبيّة، في حين أنّ غيرهم ـ على العكس ـ يعتبرون أنّها من القرْب إلى الخرافات وإلى رغبات الإنسان بحيث لا تتوصّل إلى التعبير عن الإيمان الصحيح.

من هذا النقاش أستنتج ثلاثة إثباتات:

أوّلاً: **وجود تـوتّـر،** سواء أكان في الوقائع التي شوهِدت أم في ما وَرَد عند كتّاب يتعمّقون في هذه المواضيع.

ثانيًا: **رغبة في النصح المتبادل.** يظنّ بعضهم أنّ الإيمان المسيحيّ، في تعبيره الرسميّ، أبرد وأبعد عن اهتمامات المؤمنين الواقعيّة واليوميّة من أن يتمكّنوا من التعبير به عن إيمانهم. أمّا الآخرون فيظنّون أنّ الديانة الشعبيّة لا تعبّر عن شيء، في الواقع، إلاّ عن هواجس الناس ورغباتهم، وبالتالي، لا تستطيع، كما هي، أن تعبّر عن الإيمان الصحيح. ينبغي إذًا أن تُطَهَّر من كلّ تجاوز، ولكن ما يبقى منها بعد هذا التطهير يكاد أن يكون لا شيء.

أخيرًا، إلى جانب التوتّر والرغبة في النصح المتبادل، ألاحظ **التجاذب.** إنّ الديانة الشعبيّة، بحُكم طابعها الخاصّ، تجذب الكثير من المؤمنين. وهذا الأمر يرغّب الإكليرُس في السعي إلى عرض عقائد الإيمان بطريقة جذّابة، مُدمجًا فيها عناصر مُستمَدّة من الديانة الشعبيّة. حتّى وإن اتّخذ الإكليرس موقفًا متحفّظًا جدًّا من هذه الممارسات، فهو قلّما يعبّر عن هذا التحفّظ علانيةً، خشيةَ أن يجلب عليه صواعق الذين يحبّذونها. وعلى عكس ذلك، فالمؤمنون الذين نمّوا عباداتهم الخاصّة بشعائر دينيّة خاصّة أو اقتنعوا بأنّهم حصلوا على تدخّل عجائبيّ كالشفاء والترائي ونضوح التماثيل زيتًا أو تبدُّل لونها ومكانها إلخ. هؤلاء يرغبون رغبة شديدة في أن يحضر كاهن (وحتّى مطران) حفلاتهم وصلواتهم لإثبات صحّتها. بوجيز العبارة، نقول إنّه في الديانة الشعبيّة لا يرغب الإنسان في أن ينقطع عن الديانة الرسميّة، بل يريد أن تعترف هذه به، وفي الديانة الرسميّة لا يرغب الإنسان بتاتًا في أن يغترب عمّن يمارسون العبادات الشعبيّة.

ففي هذه المناقشات، ليس المطلوب أن نتحيّز، نظرًا إلى أنّه يتساوى فيها الخطأ والصواب، بل المقصود بالأحرى أن نُصغي باهتمام إلى جميع الآراء المعبَّر عنها وأن نمتحنها انطلاقًا من الإنجيل. والواقع أنّه لطالما عُرف هذا النقاش، حتّى وإن اتّخذ كلّ مرّة شكلاً جديدًا وفقًا للثقافات التي يندمج فيها. إنّني أودّ في هذا السياق أن أُعيد التأمّل في الفصل التاسع من إنجيل القدّيس يوحنّا، وهي قصّة الرجل الأعمى منذ مولده. أراني أمام فنّ من فنون علم اللاهوت الشعبيّ، وقد عبَّر عنه التلاميذ بشكلٍ حُكْم على الرجل الأعمى وعائلته: «مَن خطئ، أهذا أم والِداه حتّى وُلد أعمى؟» (يو ٩/٢). هذا الحُكم رفضه يسوع، لكنّ اليهود المتزمّتين عادوا إليه لاحقًا حين سألوا الأعمى: «أتعلّمنا أنت، وقد وُلدتَ كلُّك في الخطايا؟» (يو ٩/٣٤). إنّ المطّلعين على ديانتهم ويَعُدّون أنفسهم تلاميذ موسى الحقيقيّين (يو ٩/٢٨) ألقوا الرعب في نفس والدَيه (يو ٩/٢٢). ولأنّهم يهود متزمّتون، لم يتأثّروا بعمل الله في هذا الرجل، بسبب علم مزعوم وموقفٍ متشامخ من شأنهما أن يحولا دون إصغاء حقيقيّ. ولذلك، إنّي أرى في هذا النصّ دعوةً إلى حمل الديانة الشعبيّة ــ المعتبَرة هنا ديانةً عفويّة لمَن تنقصهم ثقافة دينيّة ــ على محمل الجدّ دون التخلّي عن روح النقد. **فالإنجيل، إلى جانب تعاطفه الكبير مع جميع الساعين إلى الشفاء والطعام والتقدير، لا يخلو من توجيه النقد القويّ لممارساتهم.** وهناك أمثلة كثيرة عن ذلك، أكتفي بذكر ثلاثة منها: أوّلها يتعلّق بالصلاة: «وإذا صلّيتم فلا تكرّروا الكلام عبثًا مثل الوثنيّين، فهم يظنّون أنّهم إذا أكثروا الكلام يُستجاب لهم» (متّى ٦/٧). ثانيها يختصّ بالبحث المغرض عن يسوع بعد تكثير الأرغفة: «أنتم تطلبونني، لا لأنكم رأيتم الآيات، بل لأنكم أكلتم الخبز وشبعتم» (يو ٦/٢٦). أمّا ثالثها فينتقد السعي وراء الآيات الخارقة: «يا معلّم، نريد أن نرى منك آية» (متّى ١٢/٣٨)، تلك الآيات التي يرفضها يسوع بشدّة. وهذا المقطع الأخير يذكّر بالتجارب في البرّيّة حيث دفع الشيطان يسوع إلى صُنع آيات باهرة تُكسِبه شعبيّة رخيصة وسريعة... فضلاً عن ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ هذا السعي وراء الآيات صدر عن الكتبة والفرّيسيّين. فالعلماء يستطيعون هم أيضًا أن يقفوا إلى جانب مطالب الديانة الشعبيّة.

إنّ هذه المراجع الإنجيليّة تُظهر بوضوح لماذا لا يجوز أن نتسرَّع إلى اتّخاذ موقف في مثل هذا النقاش. فالإنجيل يدعو الناس جميعًا إلى الاهتداء، سواء أكان الشعب أو مَن يظنّون أنّهم قادته.

تمثيل القدّيسين

ليس موضوعُ بحثنا الديانةَ الشعبيّة عمومًا، بل تكريم القدّيسين كوجهٍ من وجوهها. وهذا التكريم يتجسّد في تمثيل قدّيسين شعبيّين. يمكننا أن نفكّر في القيام بدراسة لنعرف مَن هم القدّيسون وما هي التمثيلات الأكثر شعبيّة هنا في لبنان. ولكن، بما أنّي لا أملك الوسائل للقيام بهذا العمل، سأكتفي بالإدلاء ببعض ملاحظات يستطيع أيٌّ كان أن يتحقّق منها بسهولة. بين التمثيلات الشعبيّة نجد، إلى جانب الأيقونات ذات التراث الشرقيّ، صُوَرًا أدخلها كهنة أتوا من الغرب، بعضها قديم كصورة سيّدة النجاة في بكفيّا أو صورة سيّدة التعزية في تعنايل، وبعضها الآخر أحدث كصور عذراء لورد أو عذراء فاطمة، أو صُوَر القدّيسة تريزيا الطفل يسوع والقدّيسة ريتا والقدّيس فرنسيس الأسيزيّ والقدّيس أنطونيوس البدواني وغيرهم. فالعبادة الشعبيّة لا تبالي بأن تعرف هل هذه الصور والأيقونات أتت من الغرب أم من الشرق. ولكن، يمكننا أن نميّز نوعَين منها. فنقول، على سبيل التبسيط، إنّ النوع الأوّل ممثَّل بأيقونات من التراث البيزنطيّ والثاني بصُوَر من تراث سان سُلْبِيس Saint-Sulpice. ففي الأيقونات البيزنطيّة يسعى الرسّام إلى تمثيل القدّيس أو القدّيسة بشخص سبقَ الله فألّهه: وبالفعل، نشاهد في الأيقونات رجالاً ونساءً تحوّلت طبيعتهم، فأصبحوا شركاء في ليترجية السماء الإلهيّة. هذه الصُور هي، بوجه من الوجوه، دعوات إلى الخروج من عالمنا اليوميّ والالتحاق بحقيقة ملكوت السموات. أمّا الصور التي من طراز سان سُلْبِيس والعائدة إلى القرن التاسع عشر، فهي على العكس تمثيلات واقعيّة: فهناك رجال ونساء تخيّلهم الفنّانون ورسموهم بألوان خفيفة ليجعلوهم قريبين منّا. لا شكّ أنّ تلك الصور ليست، من الناحية الفنّيّة، أجمل ما أنتجه الفنُّ الغربيّ، ولكن يجب أن نعترف بأنّها شعبيّة إلى حدّ بعيد. ويبدو أنّ الذين رسموها أرادوا أن يمثّلوا بها نزعة أخرى، وهي أن يجعلوا القدّيسين حاضرين بيننا حضورًا حسّيًّا. فليس

المقصود منها كما في الفنّ البيزنطيّ رفعَ الإنسان إلى ما وراء الواقع اليوميّ، بل إدخال القدّيس أو القدّيسة في هذا الواقع. وإذا كان هؤلاء الأشخاص من نسيج خيال الرسّامين، فما ذلك إلاّ لأنّ الإنسان في حاجة إلى الأحلام في حياته العمليّة، لكي يتصوّرها أنعم وألطف. فهنا أيضًا نتعرّف، من خلال هذه الصور، إلى التصحيح المزدوج الذي ذكرتُه أعلاه: من جهة، السعي إلى جذب الانسان نحو الله، ومن جهة أخرى، النزعة إلى جذب الله نحو الإنسان ليجعله حاضرًا بيننا حضورًا حسّيًا ووضعه بوجهٍ ما في تصرّفنا. فلا عجب أن يكون هذا الوجه الأخير أشدّ الوجوه جاذبيّة في الديانة الشعبيّة.

تكريم فريد: القدّيس جاورجيوس

إخترت القدّيس جاورجيوس لأنّ له مَقامًا كبيرًا بين القدّيسين الأكثر شعبيّة في لبنان. وإنّ السيّد ڤيكتور صوما قام بجرْد كلّ الأماكن التي يكرَّم فيها هذا القدّيس، فعدَّ ٢٧٦ كنيسة و٢٧ ديرًا و٢٦ مدرسة وبعض الأماكن الأخرى[1]. ووجد أنّ ما ذكرناه عن الفنّ البيزنطيّ وفنّ سان سُلْپيس يُطبَّق على تمثيل القدّيس جاورجيوس. فمن جهة، الأيقونات ذات التراث البيزنطيّ، ومن جهة أُخرى، الصورة «الواقعيّة». وهذا الفنّ الثاني هو الأكثر شعبيّة بما لا يقدَّر: نراه في سيّارات التكسي وفي الكنائس والبيوت، لا بل نراه أيضًا في الأوساط الإسلاميّة حيث يكرَّم باسم الخضر.

ومن أوصاف ممارسات الديانة الشعبيّة التي رسمها بعض الطلاّب، عدد كبير منها يختصّ بتكريم القدّيس جاورجيوس. إليكم نخبةً صغيرةً منها تُتيح لنا من جهةٍ تكوين فكرة عن تنوّع هذه التكريمات، وتدلّ من جهة أخرى، خيرًا من أيّ كلام، على ما في هذه التكريمات الشعبيّة من طابع ابتكاريّ.

---

(١) V. Somma, *Des Saints héroïques vénérés au Liban*
وفيه مَسْح لجميع أماكن تكريم القدّيسين إيليّا وجرجس وميخائيل، فضلاً عن مجموعة مصادر واسعة. والمقالة قيد الطباعة.

١ - مزار في منطقة فيطرون

بالقرب من كنيسة رُمّمت مؤخّرًا بعد أن بقيت مهدومة زمنًا طويلاً، بُني مزار في ظلّ إحدى السنديانات. وداخل تلك الكنيسة، أُقيم مذبح صغير بدرجتَين. في وسط الدرجة الأولى وُضعت صورة القدّيس جاورجيوس، وعن يمينها تمثال للقدّيس شربل. وعلى الدرجة السفلى صورة لسيّدة الورديّة وصورة أخرى للقدّيس أنطونيوس البدواني[١]. أخبر أحد سكّان الحيّ أنّ الصورة كانت موضوعة في السنديانة قرب الكنيسة المهدومة. وبعد أن تمّ بناء الكنيسة الرعويّة القائمة بالقرب من صورة القدّيس جاورجيوس والمكرّسة له، أرادوا نقل الصورة إلى الكنيسة، ولكنّ صاحبنا الراوي يُضيف أنّه «كلّما نقلوها إلى الكنيسة وجدوها في اليوم التالي في مكانها المعهود في السنديانة. هذا يعني أنّ القدّيس جاورجيوس لم يُرد أن يغادر مكانه. فهو شَكِس وقليل الصبر». عندئذٍ بُني المزار. ولكي يُظهر الناسُ هناك ما أشدَّ تعليق القدّيس جاورجيوس بذاك المكان، يخبرون ثلاث قصص صغيرة:

ذات يوم، كان راهب يبحث عن خشب سنديان. فأخذ قطعة من سنديانة القدّيس جاورجيوس، فأُصيب بعدوى فمات.

جاء يومًا صبيّ يجمع بلّوطًا من السنديانة. فظلّ ملتصقًا بها إلى أن نذروا عنه نذرًا للقدّيس جاورجيوس وطلبوا منه الغفران.

يخبرون أيضًا أنّ أُناسًا أتوا يبحثون عن كنز حول تلك السنديانة. وكان ذلك المكان، على عهد العثمانيّين، مكانًا مأهولاً، لكنّ البيوت هُدّمت. لذلك قامت إشاعات تقول بأنّ السكّان السالفون دفنوا فيه كنوزًا. أمّا القدّيس جاورجيوس فطرد الباحثين عنها راشقًا إيّاهم بالحجارة.

---

(١) كثيرًا ما نجد في المزارات، إلى جانب صورة القدّيس المكرّم أو تمثاله، صورًا أخرى للقدّيس نفسه، أو صورًا لغيره من القدّيسين الشعبيّين، أتى بها أحيانًا أشخاص جاءوا للصلاة وجلبوا معهم عباداتهم الخاصّة. وفي أحيان أخرى، قام البنّاء نفسه بوضع تلك الصور، على سبيل العبادة، أو مخافة أن يثير استياء غيرهم من القدّيسين، بعد أن تغلّب عليهم «حسد» القدّيس المكرّس.

وكانت هناك امرأة تعتني بمزار القدّيس جاورجيوس كلّ يوم وتقول: «إنّي أعتني بالقدّيس جاورجيوس كلّ يوم، ولا أتركه أبدًا لئلاّ يغضب ويُنزل الضرر بي وبعائلتي». وإن سُئِلَتْ: «هل تُصَلّين؟» أجابت: «أنا لا أصلّي. لماذا الصلاة حين لا ينقصني أيّ شيء؟ أنا دائمًا في المزار. وإذا واجهت بعض المشاكل أصلّي حتمًا. أُصلّي عندما تسوء الأحوال وإذا مرض أحدُ خرافي، وقد صلّيت مؤخّرًا على نيّة المستأجرين عندي. هؤلاء رفضوا أن يخرجوا من بيتي. وفي أثناء الحرب الأخيرة، قضيت الليالي أطلب إلى القدّيس جاورجيوس أن يُسقط قذيفة على رؤوسهم. وفي أحد الأيّام، كنت على الدرج، وأنا أُردّد الصلاة نفسها، فوقعتُ من أعلاه وكسرت رجلي، فأخذت أشتم القدّيس جاورجيوس والمستأجرين على السّواء».

وتقول أيضًا هذه المرأة إنّها لا تذهب إلى الكنيسة إلاّ أيّام الأعياد. وعند كلام التقديس تصلّي وتقول: «يا مار جاورجيوس إحفظ عائلتي ورتّب أمورها كلّها».

وإذا ما سألناها: «لماذا توجّهين دائمًا صلاتك إلى القدّيس جاورجيوس؟» تجيب: «لأنّه يستجيب لي دائمًا، أمّا باقي القدّيسين فلا يعملون مثله. وفي يوم من الأيّام، ابتهلتُ إلى مار الياس. لكنّه لم يُجبني، في حين أنّ مار «جرْيس» يُجيب دائمًا». قالت ذلك في شأن المستأجرين عندها.

ولمّا طرحتُ عليها سؤالاً عن الفرق بين القدّيس جاورجيوس ويسوع، أجابت: «ليس هناك من فرق. إنّي أُصلّي إلى كلَيهما بالطريقة نفسها. لكنّي أُوجّه صلاتي بالأحرى إلى القدّيس جاورجيوس لأنّه قدير ويسمعني، وقد رأيته يقصف أحد الأحزاب في أثناء الحرب».

أمّا الذين يأتون للصلاة فتقول فيهم: «يأتون للبحث عن أجوبة عن طلباتهم. فإذا مرض أحدهم، مثلاً، يضيئون أمام المزار مشعلاً لا يلبث أن يصير محورًا لكلّ ما يجري. فإذا أخرج ضوءًا قويًّا شُفي المريض. وإن كان الضوء ضعيفًا كان المريض في حالة خطر. أمّا إذا انطفأ فالموت محتّم. فالمشعل إذًا هو العلامة. وبعد الوفاء بالنذر، يقدّمون للقدّيس جاورجيوس زيتًا أو بخورًا».

٢ ـ تكريم القدّيس جاورجيوس في قرية القُلَيعة (في جنوب لبنان)

تقع هذه القرية المارونيّة في منطقة مرجعيون. وفي وسطها كنيسة مكرّسة على اسم القدّيس جاورجيوس. يُخبرنا أحد سكّانها المُسنّين أنّه سنة ١٩١٨، في أثناء الحرب العالميّة الأولى، هاجمت بعض العصابات عددًا من القرى المسيحيّة في تلك المنطقة. وبينما كانوا يستعدّون لاقتحام قرية القليعة، حدثت أعجوبة كبيرة. ظهر فارس راكب حصانًا أبيض، ومرتدٍ ثيابًا خُضرًا[١]، ووقف أمام سكّان القليعة وكان عددهم قليلاً، ثمّ أخذ يشجّعهم ويردّ عنهم الأعداء. وكان كلّما اقترب المهاجمون من القرية تُصاب أحصنتهم بالعمى وتتراجع، وكلّما تساقط رصاص الأعداء على القرية كالمطر يَرفع الفارس الأبيض ذراعَيه فيرتدّ الرصاص على الهاجمين فيستولي عليهم الخوف ويفرّون هاربين من دون الاستيلاء على القرية.

في أثناء الحرب العالميّة الثانية، كانت هذه القرية على خطّ التماسّ بين جيش الجنرال دي غول وجيش المارشال بيتان[٢]. فركض أحد الجنود المغاربة وركّز مدفعًا ضدّ الطيران على قبّة جرس الكنيسة. فلمّا رأى ذلك سكّان القرية، طلبوا أن يغادر الكنيسة. لكنّه رفض الطلب فأُصيب بقذيفة مباشرة.

ويضيف صاحبنا العجوز: «إنّنا نلتجئ خصوصًا إلى القدّيس جاورجيوس، شفيع كنيسة القليعة؛ لا إلى القدّيس جاورجيوس، شفيع كنيسة مرجعيون، أو غيرها من الكنائس، لأنّ القدّيس جاورجيوس القليعة ملتزم التزامًا خاصًّا بكنيستنا هذه».

«في أيّام الشدائد والحروب العالميّة الكبرى، كَثُرَ عدد المرضى وتضايقنا من القحط والجوع، فراح أولاد القرية يزنّرون الكنيسة بأقمشة ويتجمّعون فيها للصلاة. وفي أحد الأيّام، في نهاية صلاتهم، خرج فارس من باب الكنيسة الغربيّ ووزّع عليهم أيقونات العذراء. لذلك لا نفصل بين اسم جاورجيوس واسم القليعة».

---

(١) نرى في هذا الوصف صورة للقدّيس جاورجيوس الشعبيّة، ذلك الخيّال الباسل، المتطي حصانًا قويّ العضل، وقاتل التنّين.

(٢) وردت في الرواية عبارة «الجنرال فيشي»، وهي خلط بين مقرّ حكومة بيتان واسم المارشال.

٣ ـ ظهور القدّيس جاورجيوس في القبيّات

يخبرون أنّه في ٢٧ نيسان من إحدى السنين، ذهبَتْ السيّدة فلانة إلى حيث يعمل زوجها، حاملة له الطعام والشراب على عادتها. وبينما كانت سائرة وحدها في الطريق، إعتراها الخوف، فنظرت حولها فرأت فارسًا لابسًا ثوبًا أخضر ومشلحًا أحمر وعلى رأسه خوذة غريبة الشكل. فقال لها الفارس: «إسقيني». فناولته قنّينة الماء فشرب. ولم تكن لها الجرأة الكافية للنظر إلى وجهه أو لطرح الأسئلة عليه. فقال لها الرجل: «لا تخافي، إذهبي قولي لكاهن الرعيّة أن يطلب شفاعة القدّيس جاورجيوس فتنجو هذه المنطقة من الحرب. وسيخلّص القدّيس جاورجيوس الشبّان المجنّدين أيضًا». فأجابته المرأة: «ومَن أنا لأقوم بهذا العمل؟ فسيَسخَر منّي الكاهن، ولا شكّ أنّه لن يصدّقني». وبعد هذا الكلام، كادت المرأة أن تسقط أرضًا ويُغشى عليها. عندئذ خاطبها الفارس بقوله: «مدّي يدك». فمدّت يدها اليُسرى. فأمسك بها، ثمّ تركها وتابع سيره شرقًا، في حين أنّ المرأة اتّجهت نحو الغرب.

ولمّا وصلت إلى زوجها، كانت شاحبة اللون ولم تجرؤ على إخباره بما جرى. فشتمها لأنّها تأخّرت، ولكنّها لم تردّ على الشتم. وعندما طلب منها أن يشرب، لاحظ أنّ القنّينة ليست ملآنة. فاضطُرَّت إلى أن تخبره بكلّ ما جرى لها في الطريق. وقد اكتشفت على يدها اليسرى علامة بشكل صليب تركها فيها الخيّال. ولمّا أرادت أن تدلّ زوجها على المكان الذي حدث فيه ذلك، رأت الفارس مرّة أخرى وكان يستريح تحت إحدى الأشجار. فهتفتْ: «ها هوذا». أجاب زوجها: «أنا لا أرى شيئًا».

وعند المساء، قصدت ابنتُها كاهن الرعيّة وقصَّت له ما حدث. فذهب الكاهن إلى تلك المرأة ليتحقّق لديها من كلّ شيء. وما لبث أن انتشر الخبر. وفي اليوم التالي، اجتمع السكّان وقاموا بتطواف بأيقونة القدّيس جاورجيوس وأُخذت الصور بالآلات الفوتوغرافيّة والڤيديو. وبعد مدّة قصيرة، بنوا مذبحًا في مكان الظهور وأخذ الناس يتحدّثون عن مشروع بناء كنيسة جديدة هناك على اسم القدّيس جاورجيوس. وبمناسبة التذكار السنويّ لهذا الظهور، يقام القدّاس الإلهيّ

في المكان نفسه على مدى عَشَرة أيّام، وهناك أيضًا في ٢٣ نيسان من كلّ سنة، يحتفلون بعيد القدّيس جاورجيوس.

٤ ـ مغارة القدّيس جاورجيوس في صربا (الباطيّة)

كان في قديم الزمان، إلى جانب البحر، عدّة مغاور يستعملها الفينيقيّون للعبادة. وكان من تلك المغاور واحدة أصبحت في أيّامنا معبدًا. والدرج القائم إلى اليوم كان يوصل قديمًا إلى تمثال إلهة لم يبقَ منه أيّ أثر. ويقال إنّ التكريم الذي يقدّمه المسيحيّون هناك للقدّيس جاورجيوس كان يقدّمه الأقدمون للإله أدونيس. فالمغارة تقع على شاطئ البحر وهي محفورة في صخر كبير يحيط بها الماء، وهناك درج منحوت ننزل به إليها. فإذا ما دخلناها نرى جهة اليسار أيقونة للقدّيس جاورجيوس يضيئون الشموع أمامها ويقدّمون التبرّعات، وجهة اليمين درجًا صغيرًا يؤدّي إلى بركة ماء محفورة في صخرة تتساقط منها قطرات الماء. وفي هذا الماء المقدّس نرى قِطَعًا من ثياب رماها زوّار أتوا ليغطّسوا أبناءهم في ذاك الماء، وفي النهاية كانوا يُلقون في الماء قطعة من ثيابهم ويتْلُون بعض الصلوات أمام أيقونة القدّيس جاورجيوس ثمّ يتبرّعون ببعض المال.

يخبرون أيضًا أنّ القدّيس جاورجيوس قتل التنّين في ماء هذه المغارة. ولذا فمنذ ذلك الحين، أيّ مريض يغطّس في هذا الماء يُشفى. ويُخبِر آخرون أنّ القدّيس جاورجيوس كان يسقي حصانه من ماء تلك المغارة في وعاء ما زالت آثاره ظاهرة إلى اليوم. ويُضيف غيرهم أنّ القدّيس جاورجيوس اختبأ في تلك المغارة هربًا من الملك الذي كان يبحث عنه ليقتله. ولمّا كان عطشان، تفجّر نبع ماء ولم ينضب حتّى اليوم.

وإنّ أشهر الذين يأتون إلى المغارة هم أشخاص يشعرون بانهيار أعصاب أو بضعف في صحّتهم أو نساء يُعانين مشكلة العُقر(١).

---

(١) تذكّرنا هذه الرواية بما ورد في الأساطير الكنعانيّة، كما رُوي في النصوص التي عُثر عليها في راس شمرا (أوغاريت)، إذ إنّنا نجد فيها رواية البعل يقتل «يمّ» الموصوف بأنّه تنّين ووحش مائيّ.
راجع:
M. ELIADE, *Histoire des Croyances et des Idées religieuses*, T. 1, Paris, Payot, pp. 166-168.

٥ ـ مزار للقدّيس جاورجيوس في قرية خربة قنفار (في غرب البقاع)

يُكرَّم القدّيس جاورجيوس في هذه القرية بصفته حامي اللاجئين، وملجأ في أيّام الضيق والألم والقلق. وممّا يُخبرون أنّ رجلاً وامرأته كانا متقدّمَين في السنّ ولم يُرزَقا ولدًا رغم توسُّلاتهما الحارّة إلى القدّيس جاورجيوس. ولكن في إحدى الليالي، رأت المرأة في الحلم شابًّا راكبًا حصانًا يبشّرها بأنّ الله سيرزقها ولدًا، وهو يطلب منها أن تسمّيه جاورجيوس. فتحقّق الحُلم وشيّدت المرأة مزارًا، إكرامًا للقدّيس جاورجيوس وبالقرب منه مدفنًا للعائلة لتبقى دائمًا في حمايته.

٦ ـ القدّيس جاورجيوس حامي البحّارين، والقدّيس جاورجيوس المُزارع

ليس لديَّ أخبار خاصّة عن هذَين التكريمَين، لكن الأستاذ صوما يذكرهما في بحثه، الأوّل في طبرجا والآخر في الصفرا (كسروان). ولقد أضفْتُ هاتين الصفتَين لتكوّن نظرة أتمّ عن تنوّع الابتهالات التي توجّه إلى القدّيس جاورجيوس.

والآن إذا أعدنا النظر في ما أوردناه عن القدّيس جاورجيوس لا ندَّعي أنّنا جمعنا كلَّ الصفات التي يتوسَّل بها المؤمنون إليه، لكنّ كثرة هذه الصفات تُظهر ما أشدَّ تنوُّع تدخُّلات القدّيس جاورجيوس. ولا شكّ أنّ كلَّ تكريم وكلَّ ابتهال إلى القدّيس جاورجيوس قد يُفَسَّر انطلاقًا من أحد عناصر الأساطير الكثيرة، المختصَّة بهذا القدّيس، وغالبًا ما تكون هذه التفسيرات متنوّعة، كما رأينا في التعليق على تكريم القدّيس جاورجيوس في صربا. فمن تنوُّع الروايات نستنتج أنّه ليس هناك شخص ذو ملامح دقيقة تُظهر مَن هو تمامًا ذاك القدّيس جاورجيوس الذي يكرِّمه الناس. فالروايات القصصيّة تُظهر بالأحرى وجهه الخارق والعجائبيّ، وهي لا تحاول أن ترسم لهذا القدّيس صورة شخصيّة تقدّمها لنا مثالاً للاقتداء. وقد يكتفي الذين يلجأون إليه بأن يعرفوا أنّه وسيط قدير، قادر أن يحميهم ويساعد الذين هم في قلق على مصيرهم، أيًّا كانت الأسباب. وهذه الحماية قد تكون فرديّة كما جرَتْ لامرأة فيطرون أو جماعيّة كما جرت لقريتَي القليعة والقبيّات. وقد يكون الداعي أخطارًا صادرة عن الأعداء أو عن البحر أو عن عدم

ثبات الفصول. ولكن، في جميع الأحوال، نحن أمام تدخُّلات قويَّة وملموسة، لصالح مجموعة أو أفراد يشعرون عَبْر القدِّيس جاورجيوس بأنّهم أصبحوا أقوى على مجابهة مصاعب الحياة. وقد تنعقد روابط شخصيَّة وحميمة بين القدِّيس جاورجيوس والذين يضعون عليه اتّكالهم.

تكريم السيِّدة العذراء

لا شكَّ أنّ القدِّيس جاورجيوس قدِّيس شعبيّ إلى حدّ بعيد، لكنّ شعبيَّته ليست شيئًا بالنظر إلى شعبيَّة السيِّدة العذراء. ولقد أشرنا أعلاه أنّنا نرى أحيانًا صُوَرَ أُمّ الله إلى جانب صُوَر القدِّيس جاورجيوس. وذكرنا كيف وزَّع هذا القدِّيس يومًا أيقونات العذراء على أولاد خائفين. في الظاهر، قليلة هي الأشياء التي تجمع بين هذَين الشخصَين. فالقدِّيس جاورجيوس كثيرًا ما يَظهر راكبًا حصانه، حاملاً أسلحته، لابسًا خوذته على مثال محارب جبّار. وهذا التمثيل لا يشبه البتَّة تمثيلات السيِّدة العذراء الكثيرة. غير أنّه من المفيد أن نقارن بين هذَين القدِّيسَين... أُحِبُّ أن أُبرز وجه الشبه القائم بينهما، مكتفيًا بذكر لائحة صفات يكرِّم بها اللبنانيّون السيِّدة العذراء[1].

- **سيِّدة المعونة** (في فرن الشبّاك وساقية المسك في بكفيّا)، و**سيِّدة التعزية** في تعنايل، وهي تشبه القدِّيس جاورجيوس الحامي الخاصّ في حالات الضيق (خربة قنفار وفيطرون).
- **سيِّدة النجاة** في بكفيّا، و**سيِّدة الحصن**، في إهدن، و**سيِّدة القلعة** في منجز، وهي تشبه القدِّيس جاورجيوس حارس القرى ضدّ هجومات الأعداء.
- **سيِّدة البزاز** في بقسميّا وبيت شباب، و**سيِّدة الغسّالة** في القبيّات، وهي تشبه القدِّيس جاورجيوس رازق العواقر أولادًا.

(١) نجد الكثير من هذه الألقاب في GOUDARD et JALABERT, *La Sainte Vierge au Liban*, Beyrouth, 1955.
وهذا الكتاب يروي أيضًا ما يختصّ بهذه الألقاب من أساطير وعبادات.

- **سيّدة البحر** في البترون وجلّ الديب، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس شفيع البحّارة.

- **سيّدة الحقل** في دلبتا، وهي تشبه القدّيس جاورجيوس المُزارع.

- لم أعثر على صِفة خاصّة للسيّدة العذراء بشفاء المرضى، لكنّ نشاط القدّيس جاورجيوس في صربا يوازي إلى حدّ بعيد ما نجده في معابد كثيرة مكرّسة لأمّ الله.

ثمّ إنّ لائحة السيّدة العذراء لا تقلّ تنوّعًا عن لائحة القدّيس جاورجيوس والقصص المرويّة هي متشابهة أيضًا من عدّة وجوه. مثلاً: صورة العذراء التي أرادوا أن ينقلوها فعادت ووُجدَتْ في مكانها الأصليّ بطريقة عجيبة، وهناك ظهورات تطالب بتكريم خاصّ في مكان معيّن، وطلب احترام المكان، والخوف في حال نسيان وفاء النذور أو في حال انتهاك قدسيّة المكان والصُوَر. كلّ ذلك وارد، فضلاً عن غيرها من القصص. إلاّ أنّه يجب أن نلاحظ فرقًا هامًّا بين هذين التكريمَين: غالبًا ما يبتهل الناس إلى مريم العذراء، مستعملين صفات لاهوتيّة تذكّر بمقامها الفريد في تاريخ الخلاص: الحبل بلا دنس، سيّدة البشارة، سيّدة الميلاد، أو مريم العذراء فقط. وفي هذه الصفات لا يظهر سبب التوسّل إليها. لكنّنا لا نجد ما يعادل ذلك في صفات القدّيس جاورجيوس. ونتساءل هل نحن هنا أمام صفات أو محاولة أيضًا لتخصيص مريم؟ فكما أنّ للقدّيس جاورجيوس أوجهًا تختلف باختلاف أماكن التكريم، فللسيّدة العذراء أوجه خاصّة وفقًا لأماكن تكريمها (حريصا، بشوات، زحلة إلخ.). وما نقوله في الأماكن يصحّ في الكلام على الصفات، فهي تدلّ على أنّ التكريم لا يتوجّه إلى مريم عمومًا، بل إلى مريم خاصّة، مريم المعروفة بالمكان الفلاني والحائزة على تكريم خاصّ. فالألقاب التي نُطلقها إذًا على مريم هي «أسماء علم» أكثر ممّا هي صفات.

يظهر ممّا سبق عن تكريم القدّيس جاورجيوس أنّ شخصيّة القدّيس ليس لها إلاّ أهمّيّة نسبيّة جدًّا عند الذين يطلبون شفاعته. وقد تحقّقنا من ذلك بعد ما قمنا به من مقارنة بين تكريم القدّيسين وتكريم العذراء مريم. فيبدو أن شخصيّة

القدّيسين هي، بوجه من الوجوه، قابلة للتبادل، من دون المساس بما هو جوهريّ في تكريمهم. ولقد يقوم بهذا الدور تمامًا العديد من القدّيسين.

ولكن، لا بدَّ من التعبير عن هذه الفكرة بشيء من الدقّة. صحيح أنّ القدّيسين يَبدون قابلين للتبادل إلى حدٍّ بعيد، إذا نظرنا إلى هذا التكريم من الخارج. ولكن ليس ذلك شأن الذين يلتزمون بهذا التكريم. ففي نظرهم، لشخصيّة القدّيس أهمّيّة كبيرة، وإن لم توصف وصفًا وافيًا، إذ يرتبطون به برباط عاطفيّ وثيق. فيأتون ليطلبوا شفاعته في المكان الذي يفضّلونه وبالتمثيل الذي اختاروه. وهكذا، فكثيرًا ما نكتشف في الكنائس عِدّة صُوَر للقدّيس نفسه، وأحيانًا عدّة نُسَخ للصورة نفسها. فالذين يصلّون يقتصرون على الصلاة أمام صورتهم المفضّلة ويجهلون سائر الصور. وعليه فكلّ زائر مقتنع بأنّ قدّيسه هو أشدّ القدّيسين فعاليّة في سبيله. ومَن يبدّل القدّيس أو مكان التكريم، غالبًا ما يُتعِب ضميره كأنّه ارتكب مخالفة، فيُضطَرّ حينذاك إلى أن يقوم بفعل تعويض تجاه ذاك القدّيس أو تجاه مكانه المقدّس. ونقول باختصار إنّ هذه التكريمات لها طابع الامتلاك والاستئثار. فالقدّيس المكرَّم يُصبح مِلكًا لمَن يكرّمه، إذا صحَّ التعبير، والمؤمن المكرِّم يُصبح مِلكًا للقدّيس المكرَّم.

أستنتج من هذه الاستطلاعات أنّه، إلى جانب الشخصيّة الخاصّة بكلّ قدّيس، يَحسن بنا أن نهتمّ بتكريم القدّيسين بصفتهم قدّيسين، من دون أن ندخل في التفاصيل المتعلّقة بكلّ قدّيس. وقد سبق لنا أن لاحظنا شيئًا من قلّة الاهتمام في ما يختصّ بشخصيّة كلٍّ من القدّيسين في داخل أنواع التكريم. كيف نشرح قلّة الاهتمام هذه؟ كيف نشرح أنّ قدّيسين أشباه القدّيس جاورجيوس والسيّدة العذراء يقومون بأدوار في مثل هذا التشابه؟ قد نجد الجواب عن ذلك، إذا اعتبرنا القدّيس كمَن ينوب عن الله نفسه. فما ينتظره المتعبّد من قدّيسه ينتظره في الواقع من الله نفسه، وأنّ ميزة القدرة التي ينسبها إلى قدّيسه ينسبها في الواقع إلى الله. ولنا مثل عن ذلك في المرأة التي رأيناها تهتمّ بمزار القدّيس جاورجيوس في فيطرون فقد أشارت بوضوح إلى أنّ الصلاة إلى المسيح أو إلى القدّيس جاورجيوس هي سَواء في نظرها. فهي تنتظر من كليهما الشيء نفسه. والمقياس الوحيد في التقييم

للتوصّل إلى تفضيل أحدهما على الآخر هو الفعّاليّة. فمِثل هذا الموقف يحدوني إلى القول بأنّ القدّيس هو في الواقع وفي غالب الأحيان تمثيل الله نفسه في وضع معيّن. ويبدو أنّ دوره يقوم على جعل الله قريبًا من الناس.

لتكريم القدّيسين دور مزدوج

قام جوزف كُمبلان بملاحظات عن أميركا اللاتينيّة تماثل الملاحظات التي قمتُ بها عن لبنان. وهذا ما حمله على اكتشاف دور مزدوج لتكريم القدّيسين. فإنّ تصوُّر إلهٍ وحيد، شامل، أبٍ للجميع، يترك الإنسان متعطّشًا إلى حاجتَين: الحاجة إلى الخصوصيّة والحاجة إلى القرب. فتكريم القدّيسين يسدّ هاتَين الحاجتَين.

ـ أوّلاً: الخصوصيّة. كَتَب كُمبلان: «يتّضح أحيانًا أنّه من العسير أن نقيم علاقات شخصيّة وخاصّة، علاقات قريبة جدًّا مع إله هو إله الجميع. فإنْ كان إله جميع الناس، فليس هو إله أحد، ولا يهتمّ بأحد بمفرده. في حين أنّ تكريم القدّيسين هو انتخابيّ وخاصّ. فلكلّ إنسان قدّيس مفضَّل. وفي الواقع، لم يأتِ الاختيار من قِبَل هذا الشخص، لكن هناك علامات أكيدة تدلّ على أنّ القدّيس هو الذي اختار ذاك الشخص. هذا وإنّه لكلّ أخويّة ولكلّ جمعيّة ولكلّ مجموعة بشر، حتّى لكلّ رعيّة ولكلّ مدينة ولكلّ بلد قدّيس خاصّ أو أكثر من قدّيس»(١).

لا يصعب علينا أن نتحقّق هنا من هذه الأقوال. ففي قصّة امرأة القبيّات مثلاً، رأينا ظهورًا غير منتظَر للقدّيس جاورجيوس يطالب بإقامة تكريم ويَعِد بوضع المنطقة في حمايته. فهو الذي ظهر، وليست المرأة هي التي اختارته. وجاورجيوس قدّيس فيطرون كذلك كان مرتبطًا في المكان قبل أن تهتمّ المرأة بالمزار. وفي قرية القليعة أيضًا هو الذي جعل نفسه حاميًا لتلك القرية الخاصّة من الآخرين، وهلمّ جرًّا... فتكريم القدّيسين الخاصّ يمكن إذًا من اعتبار الله، لا إله

(١) J. COMBLIN, *op. cit.*, p. 110

الجميع فقط، بل «إلهي» الخاصّ أيضًا. فإذا فهمنا تكريم القدّيسين على هذا الوجه، خفّفنا ممّا لشموليّة الله من طابع لاشخصيّ.

ـ ثانيًا: **القُرب.** إنّ هذه الحاجة الأُخرى التي تشعر بها الديانة الشعبيّة هي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالأُولى. وقد أبدى كُمبلان الملاحظة التالية: «إنّ الله السيّد المطلَق هو في نظر جميع الشعوب تقريبًا فوق متناوَل التكريم والعبادة. فالناس يعترفون به، لكنّهم لا يؤدّون له العبادة أو يؤدّون منها شيئًا قليلاً». وأضاف كُمبلان: «ذلك ما يولِّد الحاجة إلى تراثيّات أو تجلّيات حسّيّة لله، في أشخاص أو أشياء يمكن النظر أو الإصغاء إليهم وإليها، أو لمسهم ولمسها»[1].

ويسهل علينا هنا أيضًا أن نتّفق مع كُمبلان في الرأي. فهذه الحاجة إلى لمس الله وتخيّله والتقائه وتحديد مكانه عَبر القدّيسين، بحيث يتمكّن الإنسان من إقامة علاقة معه، لا بأفكار رأسه فقط، بل مع كلّ جسمه وكلّ كيانه أيضًا، هذه الحاجة إذًا نراها في لبنان كما في أميركا اللاتينيّة.

وفي أثناء الحرب الأخيرة، سمعنا بظهور قدّيسين ليمكّنوا المسيحيّين من الشعور الحسّيّ بقرب الله في شدّتهم وضيقهم، في أحيائهم وبيوتهم. ويشهد على ذلك العديد من المزارات القائمة على جوانب الطرقات أو عند مداخل المنازل.

تقييم

ما رأينا في تكريم القدّيسين، إن نظرنا إليه من هذه الزاوية؟ يبدو هذا التكريم بوضوح تصحيحًا لِمَا في الإيمان من عَرَض نظريّ وفكريّ وأدبيّ مفرط. وفي الواقع يبدو هذا التصحيح مشروعًا. وما من إنسان يُنكر، من الوجهة اللاهوتيّة، أنّ الله تجلّى في العهد القديم كإله مرتبط بأشخاص (إله إبراهيم وإسحق ويعقوب...) أو مرتبط بشعب في بؤسه. وفي ألفاظ ذلك العهد ما يدلّ دائمًا على قرب كبير («سأكون لهم إلهًا ويكونون لي شعبًا» إرميا ٣١/٣٣). وهناك في العهد القديم «خيمة الموعد» حيث كان موسى يخاطب الله. ولقد أصبح الهيكل،

(١) المرجع نفسه، ص ١١٥.

بعد ذلك، المكان الملموس لحضور الله في وسط الناس. ثمّ أصبح يسوع المسيح في العهد الجديد تحقيق هذا القرب الإلهيّ. ذلك بأنّ حياته هي تجلّي محبّة الله لكلّ إنسان. فهذا التشديد على قرب الله من الناس هو إذًا عنصر لاهوتيّ من عناصر تكريم القدّيسين يتّفق تمامًا مع ما ورد في الكتاب المقدّس، في عهده القديم أوّلاً، ثمّ بتحقيقه في العهد الجديد. فالناس في حاجة إلى مثل هذا التعبير الخاصّ عن محبّة الله لهم. والحبّ البشريّ يفرض دائمًا وجود خصوصيّة، وهي أنّ الإنسان يحب أحدًا لأنه يفضّله على غيره. لا شكّ أنّ الله يختلف عن البشر، لكنّه لا ينفي هذا الحبّ التفضيلي. ويمكننا أن نعبّر عن كيفيّة حُبّه بالمفارقة الآتية: الله وحده قادر على أن يفضّل جميع الناس في آنٍ معًا. أمّا الناس فيتنازعهم ميل مزدوج: حُبّ جميع الناس وتجاوز الخصوصيّات، وبذلك تخطّي حدود الشخص والعائلة والبلاد، ثمّ إظهار محبّة خاصّة لأحد الناس، بالإعراب عن التعاطف في أسمى معانيه: أي بالشعور معه، بالاتّحاد به حتّى التمكّن من القول إنّه هو الوحيد في نظره. فهذه الخصوصيّة هي عكس الشموليّة، ويبدو أنّ الشموليّة تجرّ هي أيضًا إلى لامبالاة لا تنسجم مع الحبّ الشخصيّ.

فما دام تكريم القدّيسين هو طريقة للشعور بحبّ الله الخاصّ للبشر وبقربه وباهتمامه بالأحداث الخاصّة التي تملأ حياتهم، فإنّي أعتبره اكتمالاً ممتازًا وهامًّا لغيره من تمثيلات الإيمان المسيحيّ، التي يُخشى أن تُهمل هذه العناصر فتؤول إلى بعض صيَغ التأليه المجرّد.

إلاّ أنّ شيئًا يزعجني في مقال الأستاذ كُمبلان، بقدر ما يقتصر على هذا الوجه الإيجابيّ من وجوه تكريم القدّيسين. لذلك بدأت حديثي بالكلام عن التصحيح المزدوج وعن التوتّر. إنّ التوتّر صالح في نظري ويجب السهر على عدم حذف أيّ عنصر من العناصر التي تُوَلّده: فالإيمان المسيحيّ يُعاش في توتّر، وهو دعوة إلى الاهتداء، إلى التحوّل، ولن نزال نشعر في أنفسنا بشيء يقاوم هذا التحوّل. ويجب إذًا أن أُضيف إلى التقييم الإيجابيّ الذي تكلّمت عنه، تقييمًا سلبيًّا. ذلك بأنّ تكريم القدّيسين يُظهر مَيل الإنسان إلى الامتلاك ورغبته في وضع إلهه في تصرّفه. ونحن في لبنان نُدرك تمامًا خطورة المطابقة بين الله وقضايا البشر.

لا شكّ أنّه يَحسن بنا أن نعي أنّ الله معنا، لكنّنا نقع في خطر إن استنتجنا أنّه ضدّ غيرنا. فالعهد القديم وتحقيقه في الجديد يُظهران لنا فعلاً هذا القرب الإلهيّ المذهل، ولكن لا نستطيع أن نقف عند هذا الحدّ. والواضح أيضًا أنّه عندما يريد الشعب أن يتملّك الله في تكريمه ويسعى إلى القبض عليه والتأثير فيه بواسطة الذبائح، وإلى رفض دعوته بأن يكون نورًا لجميع الأمم، حينذاك ينقلب التاريخ إلى مأساة ويتحوّل الله إلى أوثان فيصير شبيهًا بآلهة البعل المحلّيين. وهذا التوتّر بين الشموليّة والخصوصيّة يتثبّت في العهد الجديد حيث يصبح يسوع المسيح إنسانًا له هويّة خاصّة تمامًا. لم يَصِر يسوع إنسانًا مجرّدًا وشاملاً (كما يتصوّره الغنوصيّون)، بل صار إنسانًا هو ابن أبوَيه وبلده، مع ما له من ثقافة خاصّة. ومع ذلك نراه يرفض أن يُحصَر في الخصوصيّات. وهذا الرفض هو سبب من أسباب المعارضة التي أثارها لدى سلطات عصره الروحيّة.

فإذا نظرنا إلى تكريم القدّيسين من هذه الزاوية، كما رأيناه هنا، بدا لنا تصحيحًا خاطئًا للإيمان، إذ إنّه يعبّر عن رفض إله لا يقف إلى جانبي ضدّ الآخرين أو إله غير مستعدّ لأن يكون إنسانًا متفرّقًا، كلّي القدرة، جاعلاً نفسه في تصرّفي لينفّذ رغباتي. وعلى سبيل التهكّم، يمكننا أن نلخّص صلوات كثيرة تُتلى في ممارسات الديانة الشعبيّة بالعبارة الآتية: «أبانا الذي في السموات، لتكن مشيئتي». إنّ الديانة الشعبيّة كان لها في أيّام يسوع ما لها في أيّامنا من متطلّبات. فالناس يطلبون إلى الله المعجزات لتغيير الواقع الشاقّ، يطلبون إليه أن يقف موقفًا قوميًّا إلى جانبنا ويريدون أن يُلغي حدودنا.

وهذا يقودني إلى القسم الأخير من بحثي: موقفنا من الواقع البشريّ كما يعبّر عنه تكريم القدّيسين[1].

---

(١) خصّصتُ لهذا الموضوع مقالة قيد الطباعة في مجلّة «الشرق الأدنى المسيحيّ» (Proche-Orient Chrétien).

هل تكريم القدّيسين رفض للواقع؟

من خلال ما ذكرناه من أمثلة، يتّضح أنّ لتكريم القدّيسين علاقة وثيقة بحاجات الناس. لا شكّ أنّ هناك أشخاصًا يقصدون قدّيسهم ويطلبون شفاعته، لا لشيء إلاّ لأنّهم يحبّونه ويشعرون بأنّهم قريبون منه، دون أن يلتمسوا منه نِعَمًا خاصّة. وما قُلناه عن السعي وراء التخصيص وقرب الله، عَبْرَ تكريم القدّيسين، يكفي كشرح لوضعهم. وهناك أيضًا عدد كبير من الأشخاص يقصدون قدّيسيهم ويطلبون شفاعتهم لأنّ ليهم مشكلة خاصّة: منها ما يتعلّق بصحّتهم أو بعلاقاتهم البشريّة (من زواج وأولاد...)، ومنها ما يختصّ بالمستقبل أو بالمال أو بالعمل وما سواه. ذلك بأنّهم يجابهون واقعًا شاقًّا، لا بل مأسويًّا يشعرون أمامه بأنّهم عاجزون. ففي حال المرض مثلاً، غالبًا ما يسيرون على الخطّة التالية:

- التثبّت من الوقائع، وهي المرض.
- فحوصات واستشارة عدّة أطبّاء. وكثيرًا ما نسمعهم يقولون: «زرت جميع أطبّاء البلد». فالمبالغة هي جزء من هذا الفنّ الأدبيّ.
- لم يتمكّن أحد من شفاء المريض.
- إلتجاء إلى القدّيس القادر على أن يفعل ما يعجز الناس عن أن يفعلوه.
- طلب تدخّل عجائبيّ.
- الوعد أو النذر لتأييد الطلب.

هؤلاء الأشخاص يأتون إذًا للصلاة، بعد أن اختبروا ضعفهم وعجزهم عن تغيير وضع بات غير محتمل. فأصبح تكريم القدّيسين منجأهم الأخير، بعد أن فشلت سائر الطرق. إنّه احتجاج على وضع فُرض عليهم فرضًا ولم يسلّموا به.

ففي أيّام الحرب مثلاً، يصلّون من أجل السلام، وفي حال المرض من أجل الشفاء، وفي حال الفشل من أجل النجاح. فإذا وضعنا جميع هذه الحالات والتي تشابهها جنبًا إلى جنب، يظهر الله خلال حضوره الحسّيّ في القدّيسين ظهورَ القدير حيث يختبر الإنسان عجزه، وظهورَ القويّ حيث يجد الإنسان نفسه ضعيفًا، وظهورَ الناجح حيث يفشل الإنسان، وبمختصر القول، كمَن هو كلّ ما

يرغب الإنسان أن يكون وليس هو عليه. إنّ الله هو كلّ ما ينقص الإنسان. وبهذه الصفة فهو صورة رغبات الإنسان، هو معبود كالصنم، إله على صورة الإنسان، أو إنسان متفوّق لا يعرف حدود الوجود الإنسانيّ وآلامه.

فغالبًا ما يكون تكريم القدّيسين احتجاجًا على الواقع. ولا بأس، في نظري، أن يعبّر الإنسان عن هذا الاحتجاج على الواقع لأنّه يعبّر بهذا الاحتجاج عن ثقته وإيمانه بإلهٍ يهتمّ به، ويعترف أيضًا، وإن بوجهٍ غير موفّق، بأنّ الله أكبر منه. ويمكننا أن نجد عددًا وافرًا من المزامير مؤلّفة على هذا النموذج، مع الفارق أنّ المزامير تتوجّه إلى الله نفسه دون المرور بوساطة القدّيسين. ففي هذا النوع من الصلوات إذًا وجهٌ إيجابيّ يجب ألاّ نهمله.

ومع ذلك، فإنّ الإله الذي تجلّى في شخص يسوع المسيح يُظهر نفسه كثير الاختلاف عن صورة الله هذه المنبثقة عن حاجات الناس. فيسوع المسيح لا يُلغي ألم الناس ولا يَظهر في هيئة شخص قدير، بل في هيئة الخادم. جاء ليعاني الموت، بعد أن نبذه الناس. لا ريب أنّه شفى من الأمراض واحتجّ على المظالم، لكنّه لم يُلغِ المرض ولا شراسة الناس. ووعد الذين يتبعونه بما قاساه هو من مصير ودعاهم إلى حمل صليبهم وراءه (متّى ١٠/٢٤ و٣٨). لم يأتِ يسوع ليغيِّر الواقع البشريّ، بل جاء ليعيش هذا الواقع مع الناس فَيُضفي عليه معنى وغاية. واختار أن يعيش هذا الواقع وجعله تعبيرًا عن حبّه لأبيه وللناس، وهذا الحبّ يؤدّي إلى الحياة بعد الممات. فيُصبح واقع العيش طريق خلاص من دون أن يتغيَّر.

إنّ الرجال والنساء الذين لا يعرفون إلاّ نزعات الدين الشعبيّ العفويَّة يشعرون بخيبة أمل تجاه المسيح. وهو قد أتى ليعلِّم الناس أن يعيشوا واقعهم معه، في حين أنّ الناس كانوا ينتظرون منه أن يغيِّر هذا الواقع وفقًا لرغباتهم. فخيبة الأمل هذه الناتجة عن ذلك هي سبب من أسباب نبذه. وعلى هذا النحو قد يصبح تكريم القدّيسين تعبيرًا عن هذه المعارضة ليسوع المسيح، وهو يسعى إلى تصحيح الإنجيل بقدر ما يرفض الواقع ويجعل من الله مجرّد صانع معجزات. هذا ما رفضه يسوع، حين قاوم تجارب الشيطان في البرِّيَّة، عِلمًا بأنّ تلك التجارب كانت تدعوه إلى اكتساب الشعبيّة.

فهل يجب اعتبار تكريم القدّيسين هذا مناقضًا للقيَم الإنجيليّة؟ قد يكون ذلك، لكن لا حتمًا.

إذا جاء أحد يطلب شفاعة قدّيسه المفضّل، واضعًا فيه كلّ ثقته، وإذا نذر له نذرًا يُلزم به كلّ كيانه، وإذا لم ينَل أخيرًا مطلبه، ماذا يصنع؟ في بعض الحالات، يكفّ عن الصلاة بسبب خيبة أمله، ويتخلّى عن إيمانه بعد أن بدا له هذا الإيمان غير فعّال، وينصرف عن ممارساته الدينيّة. هل ذلك خطير إلى هذا الحدّ؟ يبدو لي أنّ القدّيس الذي يرفضه ذاك المتعبّد، ويرفض معه إلهه، لم يكن سوى صنم لا يمتّ بصلة إلى الآب الذي أوحى به الابن إلينا.

وفي حالات أخرى ـ وأظنّها أكثر تواترًا من تلك ـ فالشخص الذي خاب أمله لا يزال يطلب شفاعة قدّيسه، وإنّ الصلوات التي كان يقدّمها لنَيل أعجوبة لم تكن في الواقع إلاّ احتجاجًا أخيرًا على واقع حياته القاسي. فإذا فَرَض ذلك الواقعُ نفسه وبدا تجنُّبه مستحيلاً، تقبّلَه. أمّا القرب الذي يشعر به نحو قدّيسه فليس من النادر أن يمكّنه من الإحساس بأنّه أقلّ انعزالاً في واقع حياته القاسي. وهذا التكريم الخاصّ أصبح، رغم كلّ نقائصه، السبيل الذي تعلّم فيه أن يقبل حياته ويجد فيها شيئًا من السلام. وهذا ليس بقليل.

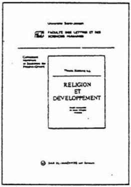
الخاتمة

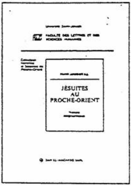
أردت أن أُبيّن أنّ هناك أسبابًا وجيهة لا يجوز معها إهمال العلم اللاهوتيّ الكامن في تكريم القدّيسين. إنّه تصحيح كثير الإفادة لمذهب لاهوتيّ مدرسيّ يُخشى أحيانًا أن يكون بعيدًا عن واقع الناس المعاش، وأن يصوّر الله بعيدًا عن هذا الواقع، في حين أنّه تعالى تجلّى على العكس قريبًا جدًّا من الناس ومن تاريخهم. وأردتُ أيضًا أن أُبيّن أنّه يجب أن نحمل على محمل الجدّ التحفُّظات الكثيرة عن الصِيَغ الملموسة التي يتّخذها تكريم القدّيسين. وهذا التكريم يُخفي نزعات لتصحيح الإنجيل حيث هذا الإنجيل يدعو الناس إلى الاهتداء. ومن المعلوم أنّ الإنسان يفضّل أن يغيّر الإنجيل ويبقى ما هو عليه، بدل أن يهتدي هو. ففي ضوء هذه الملاحظة المزدوجة، يمكننا أن نقف موقفًا رعويًّا متّزنًا من تكريم القدّيسين: موقفًا لا يكون رفضًا قاطعًا ولا قبولاً بدون تحفُّظ.

وإنّ علم اللاهوت يستنكر في تكريم القدّيسين ميل الإنسان إلى أن يختلق إلهًا على مقياسه، إلهًا يكون في تصرّفه لتلبية رغباته بطريقة عجائبيّة. إنّ إلهًا كهذا هو صنم بعيد الشبه عن الإله الذي أوحى به يسوع المسيح. فالديانة الشعبية عامّةً وتكريم القدّيسين خاصّةً هما في حاجة إلى تصحيح، خشية أن يتحوّلا إلى عبادة أصنام وخُرافة. هذا لا يعني أنّ «الديانة العلميّة» هي في مأمن من التشويهات. فهاتان النزعتان ــ الديانة الشعبيّة والديانة العلميّة ــ هما في حاجة إلى الإصغاء إلى الإنجيل، ليتقبلا بالاهتداء. فمن جهة يبدو الإنجيل صارمًا تجاه العلماء الذين يحتقرون الصغار وطرق التعبير عن إيمانهم. ومن جهة أخرى ينتقد إيمان هؤلاء الصغار الذي يسعى إلى جعل الله صانع معجزات في خدمتهم. وبكلام آخر، إنّ اللاهوتيّين في عصر يسوع كانوا ممتلئين من علمهم فلم يعرفوا المسيح فحكموا عليه. وقد حكم الشعب أيضًا على يسوع المسيح وطالب بموته، بعد أن خابت آماله، لأنّ يسوع لم يُلَبِّ ما كانت الجماهير تنتظره من مخلّص قدير يستطيع أن يغيّر واقعيا بضربة معجزة.

(تعريب الأب فرنسوا نعمه اليسوعيّ)

صدر عن دار المشرق







الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين

الدكتور سميح دغيم*

I ـ خلفيّتان منهجيّتان تحكمان هذه المداخلة

الأولى: وهي أنّه إلى أيّ معتقد انتمينا فإنّ المسألة المطروحة ترتدّ إلى ذلك التساؤل الذي ما فتئ يتفاعل في ذواتنا وهو كيفيّة الدمج بين الحياة الفعليّة التي نحياها مع خصوصيّة زمانها وبين طبيعة الحياة التأمّليّة الروحيّة غير المخصوصة بزمان.

ذلك أنّ الإنسان العلمانيّ البيانيّ يدّعي أنّه يصنع زمانه ومقدوراته بمعزل عن أيّ معطيات خارج نطاق اقتداراته، ومن خلال عالم أعيانه. بمقابل ذلك الإنسان الروحانيّ الذي يحيا زمانًا معطى له معه يتفاعل وبه يتكامل ومن خلاله يتعامل مع أعيان العالم. بين الداخل التأمّليّ المكثّف وبين الخارج الفاعليّ النشط تكمن المساءلة وتُطرح إمكانيّة المواءمة. إنّها مسألة الثنائيّة، ثنائيّة الخالق والمخلوق، التنزيه والتشبيه التوحيد والتثليث، الزمان الوجوديّ المتقطّع والمتغيّر والزمان الروحيّ الثابت والمُستديم. فهل تكون الطريقة العرفانيّة هي الحلّ الذي به نتخطّى هذه الثنائيّات، ونعتبرها بالتالي ليست فقط ثمرة للتأمّل الفكريّ والروحيّ بمقدار ما هي أيضًا ثمرة للوجود، والذي قد يصبح أيضًا ضربًا جديدًا من الوجود.

(*) أستاذ الفكر السياسيّ والاجتماعيّ في الجامعة اللبنانيّة (معهد العلوم الاجتماعيّة).

الثانية: وهي التي يحكمنا بها عنوان المداخلة أي الدراسة المقارنة بين العرفانيّة المسيحيّة والعرفانيّة الإسلاميّة في نقطة اتّصال حول مفهوم الحبّ الإلهيّ. والحقيقة أنّ من أهمّ الاتّجاهات المعاصرة عند المثقّفين اليوم، أن ينظروا إلى مسألة الأديان الأخرى بمنظور يختلف جذريًّا عمّا كان سائدًا في السابق. إنّ إنسان اليوم مجبر بحكم التداخل والتفاعل الثقافيّين وبحكم تطوُّر أنظمة المعرفة والاهتمامات المشتركة المستجدَّة، أن ينظر في مسألة الأديان على أساس مختلف، أي على أساس طبيعة الدين نفسه. قد يكون في ذلك فتح لمجال آخر قد يتخطّى طبيعة هذه المداخلة، إلاّ أنّه لا يمكننا مواربته والقفز عنه. فالدراسة المقارنة بين الأديان يمكن أن تكون وصفيّة من حيث تناولها لصور الوجود، ويمكن أن تكون معرفيّة من حيث تناولها لمعاني الوجود.

وليس في ذلك ثمّة اعتبارات تمنعنا من العبور من الوصفيّة إلى المعنويّة المعرفيّة مع ما قد يعيبه علينا البعض من أنّنا عدنا إلى طرح الثنائيّة، ثنائيّة الصورة الوجوديّة والمعنى الباطنيّ في الدين. إنّ المسألة ليست مسألة مقارنة. فالمقارنة بحكم طبيعتها كوسيلة منهجيّة سوف تبقى على الثنائيّة وافتراضاتها، ولن تتجاوز ذلك إلاّ باعتبار واحد أن يكون العرفان هو الوسيلة وهو المضمون. وبذلك تتداخل المحدِّدات المنهجيّة مع المضامين العرفانيّة كلاًّ واحدًا.

بهذه الاعتبارات جميعًا كيف يمكن لنا فهم الحبّ الإلهيّ عند يوحنّا الصليب وعرفاء المسلمين في صورة الوجوديّة (التمظّهر والتجسُّد) وفي معانيه الروحيّة (الاتّحاد والفناء).

II ـ الحبّ الإلهيّ

ليست المحبّة مستنبطة من تعاليم الإنجيل بل هي في صلب تعاليمه وتتّفق مع روح المسيحيّة بالإطلاق والتخصيص. إنّها القاعدة الأساسيّة للإيمان لا تضاهيها أيّ صفة من الصفات الملكوتيّة أو النبويّة أو الناسوتيّة «إذا ما تكلّمت بلغة الناس ولم يظهر من كلامي أيّ محبّة، كنت كالنحاس المصوت والصنج النائح، وإذا كانت لي النبوّة وأنا محيط بكلّ الأسرار وجميع العلوم وأستطيع نقل

الجبال وليس لي محبّة فإنّي حينئذٍ كلا شيء. وإذا أتصدّق بكلّ أموالي وأُقدّم جسدي حتّى يحترق ولا تكون لي محبّة لا أكون رابحًا أبدًا». هكذا خاطب بولس الرسول أهل كورنتوس[1]. وبذلك استحالت الديانة المسيحيّة إلى مذهب العشق والمحبّة.

وإنّه لشيء ذو دلالة قويّة أن تتردّد لفظة حبّ في مواضع كثيرة من القرآن لتدلّ على كلّ الاتّجاهات المتبادلة بين الحبّ والمحبوب. فالمحبّة «أوّل حال رسول الله... حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربّه ويتعبّد حتّى قالت العرب إنّ محمّدًا قد عشق ربّه»[2]. أو كما وصفه ابن عربيّ بأنّ الله اتّخذه حبيباً «أي مُحِبًّا ومَحْبوبًا»[3].

١ ــ الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة

ينساق الحبّ الإلهيّ في صورة الوجوديّة عند يوحنّا الصليب خاصّة وفي المسيحيّة عامّة مع وضعيّة المسيح في طبيعته الناسوتيّة. فالناسوت في المسيح هو التجسّد الإلهيّ، هو تجسّد المحبّة، لأنّ المحبّة ليست إلاّ الله الذي يحبّ فينا. ففي الكيان المادّيّ الطبيعي للإنسان سمات من الخالق بحيث يسوغ اعتباره هيكلاً للروح. هذا الهيكل الذي حلّ فيه الروح القدس هو الذي يسعى إلى التغيير الجذريّ بحيث تصبح النفس وهي في الجسد وكأنّها خارجة، لتغدو جديرة بأن تصير عروس الروح الإلهي ويتمّ اتّحادها به. من هنا كان على النفس التي تسعى إلى أن تصبح شبه إلهيّة في هذه الحياة أن تختبر من خلال الفضائل الروحيّة التي يجب أن تكتسبها والتي بها تتعيّن مراحل ارتقائها نحو الله. إنّه موت النفس الإنسانيّة من حيث طبيعتها العارضة وانبعاثها في الروح الإلهيّ. هذا الانبعاث هو الذي يتيح دمج الحياة الفعليّة بالحياة التأمّليّة، بحيث يتمكّن الإنسان من أن يبقى داخليًّا قابلاً لتلقي المؤثّرات الروحيّة الإلهيّة، فيما يبقى خارجيًّا شديد النشاط في

(١) الإصحاح الثالث عشر من الرسالة الأولى: ١ ــ ٣.
(٢) الغزالي ــ المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٥٣.
(٣) ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق ــ طبعة بيروت ــ ١٣٢٢ هجريّة، ص ٤٠.

عالم يستطيع أن يكيِّفه بحسب طبيعته الروحيَّة الداخليَّة. هكذا تُمارس الحياة المسيحيَّة في وسط المجتمع وهكذا هي البيئة الرهبانيَّة القائمة في صميم الحياة اليوميَّة التي تحياها الجماعات البشريَّة.

من هنا كان التركيز على الصور الوجوديَّة للحبّ حتّى لا نقول الضور الناسوتيَّة. فعلى النفس في هذه الحياة أن تحبّ يسوع وأن تحبّ ما يحبّه وكما يحبّه هو. كلّ ذلك عبر التدرُّج من خلال الفضائل الروحيَّة «الإيمان ــ الرجاء ــ المحبَّة» ففي ممارستها يزيد في حياتها الدنيويَّة نموّ الحياة الإلهيَّة من خلال مظاهرها الخارجيَّة الكامنة في مخلوقات الله وأسماها من تمثَّلت به كلّ هذه الأمور الحبيب المتجسِّد طريق الخلاص نحو الحبّ المحتجب.

تتمثَّل هذه الأدوار الوجوديَّة الناسوتيَّة في تعاليم يوحنَّا الصليب كما يلي: هناك هدف يسعى إليه وهو الاتّحاد بالله الحقيقة المطلقة، انطلاقًا ممَّا هو عليه في وضعه الساقط. وفي ذلك عبور من الثنائيَّة إلى الوحدانيَّة، ثنائيَّة الخالق المحبوب والمخلوق الحبيب. هذا الوضع الساقط الذي هو عليه لا يمكن تخطّي طبيعته الدنيويَّة الوجوديَّة دون أخذه بعين الاعتبار. هكذا وجد الإنسان وفي ذلك حكمه. حكمة الآلام المعتبرة في عذابات السيِّد المسيح، آلام التخلُّص من أدران الجسد وعلائق الدنيا للولوج إلى ذلك الحبيب المحتجب. فيسوع عند يوحنَّا الصليب هو مثال ذلك أنّه الوسيط الذي ينبِّهه إلى ما هو كامن فيه ومتجلٍّ، وما هو كامن في الذات الإنسانيَّة ومُحتجِب.

مرحلة الفعل الوجوديّ

هي مرحلة الإنسان الفاعل الذي يسعى عبر التطهُّر والصلاة والتأمُّل والتطلُّع إلى كشف الحجب وهتك الأسرار. إنّها مرحلة الممارسة أو كما سمَّاها عرفاء المسلمين إنّها مرحلة المقامات والمجاهدات. إنّ انشدادنا إلى عالم المخلوقات مع ما فيها من تجسيدات إلهيَّة هو الذي يسبِّب لنا الآلام والتي لا يمكن لنا تخطِّيها إلاّ بجهد الارتداد إلى الذات. فالحبّ الكامل للحبيب يعترضه في داخلنا حبّ المخلوقات الحسِّيَّة التي تجذبنا إليها. «والخلل في ذلك ليس في حبّ

المخلوقات إذ إنّها من صنع الله... بل الخلل في حبّها بمعزل عن الله وفي البحث مباشرة فيها عن سعادتنا. نعم يجب أن نحبّ الخلائق... ولكن في الله فقط»[١]. هذا الحبّ ليسوع يستلزم فعل التطهّر والتأمّل، وهو الذي يدفع النفس إلى الأمام خطوات فتصبح أكثر إيجابيّة للإلتصاق الروحيّ والإلهيّ. فقوى النفس تبدأ هنا بتمثّل صورها الوجوديّة في ضوء الإيمان والمحبّة، لأنّ في بهاء الخليقة سوف تكتشف حبّ الله وحضوره من خلال «أزهار الحقل التي غرستها يدا الحبيب ومن خلال السهول ذات الأعشاب المخضرّة، قولوا لي أرجوكم إذا مرّ حبيبي»[٢]. هذه الصور الوجوديّة التي تعكس فعل الحبّ الإراديّ هي التي تدفع النفس إلى السعي لبلوغ مرحلة الاتّحاد مع عريسها. إنّها جريحة الحبّ. تفتّش عن محبوبها حين يختبئ تطلبه في كلّ مكان تلهث وراءه «كالأيل الجريح»[٣]، تتألّم وتتأوّه، تتلقّى السهام وتطلب منه الظهور ليفسح عن جماله.

هذه هي المرحلة الأولى في فعل المحبّة عند يوحنّا الصليب، مرحلة الصور الوجوديّة وتأمّلات الفاعل، أنّها الخطوة الأولى في جدليّة الحبّ بين الناسوت واللاهوت. إنّ تخطّي هذه المرحلة الفاعلة يفترض بنا أن ننتقل إلى حياة الله الثالوثيّة بفضل التحوّل إلى يسوع المسيح. هذا التحوّل هو الذي سينقل النفس من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال، من ثنائيّة الناسوت واللاهوت إلى أحديّة الذات الإلهيّة في أقانيمها الثلاثة «فلن يكون التحوّل في الله حقيقيًّا وتامًّا ما لم تتحوّل النفس في الأقانيم الثلاثة بقدر واضح وجليّ، لن يكون ذلك إلاّ بالاتّصال مع الروح القدس الذي يرفع النفس بنفحاته إلى أعلى درجات التسامي بحيث يجعلها قادرة في أن تفعل في الله النفحة نفسها التي نفحها الآب في ابنه والابن في أبيه»[٤].

وإذا كان الحبّ الإلهيّ في هذه المرحلة يرتكز إلى فهم عميق لأسرار

---

(١) أنجلو ألباني وماتيو أستروا: **مع يوحنّا الصليب**، ترجمة إسطفان ضعمه الكرملي - بيروت ١٩٩١، ص ٣٤.

(٢) يوحنّا الصليب - النشيد الروحيّ، طبعة Le Cerf باريس ١٩٨٠، النشيد ٤.

(٣) المرجع نفسه النشيد ١ - ١٦ - ١٧.

(٤) النشيد ٣٩ - ٣.

التجسُّد والخلاص، وإذا كان حبّنا لله يتّسم بتجربة الحبّ الإنسانيّ وينطلق من واقعيّة التجسُّد، فإنّ المسألة عند عرفاء المسلمين تختلف. ليست الحقيقة المحمديّة وسيطًا بين الإنسان وخالقه ولا هي تمثّل ثنائيّة نعبر منها إلى الأحدية. وأقصى ما تمثّل في طبيعتها البشريّة تبليغًا للصراط المستقيم. إنّها رسالة وما على الرسول إلاّ البلاغ. وأقصى ما كان يطمح إليه المبلغون آنذاك هو الإيمان بالله وأن يكونوا في عداد الصحابة. هكذا بدأت الحياة الروحيّة في الإسلام. تبليغ بوحدانيّة الخالق وتنزيهه وعدم الإشراك به.

إنّ الحبّ في صوره الوجوديّة عند عرفاء المسلمين هو في بعض من مناحيه تشبّه بحياة الرسول وليس بطبيعته، وهو الذي لا يمتلك خاصيّة بشريّة تختلف عن مخلوقات الله «وما أنا إلاّ بشرٌ مثلكم».

وعليه فإنّ الصور الوجوديّة للحبّ الإلهيّ عند عرفاء المسلمين ليست سوى صور رمزيّة لا تنمّ عن أيّ إسناد دينيّ أو لاهوتيّ، بقدر ما هي منبعثة من مسالك معرفيّة تحاول الارتقاء فيها من البيانيّة إلى العرفانيّة. وإذا ما قيل إنّ رابعة العدويّة هي التي فتحت بأقوالها المنظومة والمأثورة فتحًا جديدًا في الحياة الروحيّة الإسلاميّة فإنّ في أقوالها هذه ما يرقى رأسًا إلى مسالك روحيّة تختفي وراء الصور الوجوديّة.

ــ فالحبّ عندها كشف لها الحجب رأسًا وليس لها في ذلك أيّ دور.

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاك

«إلهي أغرقني في حبك حتّى لا يشغلني شيء عنك»[1]. إلهي إجعل الجنّة لأحبّائك والنار لأعدائك، أمّا أنا فحسبي أنت.

هذه الخواطر صادفت عند رابعة رهافة حسن ونقاء غرض وتبلور لفكرة فطريّة الحبّ والعودة به إلى النشأة الأولى وخلق الكون وتأسيسه عليه «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني»[2].

وفي اعتبار بعض الباحثين أنّه ربّما كان عند رابعة حبّين، الأوّل فيه جهد

(١) عبد الرحمن بدوي، رابعة العدويّة شهيدة العشق الإلهي ـ دار النهضة المصريّة، ص ٢٣.
(٢) حديث قدسي.

وكسب من جانب العبد والثاني فيض من الله تعالى. إلاّ أن ما يدحض ذلك قولها حين سئلت عن حبّها للرسول «إنّي والله أحبّه حبًّا جمًّا ولكن حبّ الخالق شغلني عن حبّ المخلوقين[1]». أو كما قولها في الكعبة: «هذا الصنم المعبود في الأرض وإنّه ما ولجه الله ولا خلا منه، أنا لبنةٌ والكعبة حجر»[2]. وبلغ كلامها هذا ذروته حين صرخت لا أريد الكعبة، بل ربّ الكعبة أمّا الكعبة فماذا أفعل بها. وهكذا قفزت رابعة إلى أعماق الحبّ الإلهيّ حتّى بدت لها كلّ الصور الوجوديّة متجرّدة من مظاهرها ـ وفي ذلك بدايات الشطح الأولى التي مهّدت لشطحات البسطامي والحلاج والشبلي.

٢ ـ الحبّ الإلهيّ في معانيه الروحيّة

ميزتان أساسيّتان تحكمان هذه المرحلة من مراحل الحبّ الإلهيّ: الاتّحاد بالله عند يوحنّا الصليب والفناء في الله عند عرفاء المسلمين.

وإذا كانت المرحلة الوجوديّة الأولى اقتضت من يوحنّا الصليب في تجربته الروحيّة أن يطلب من النفس الاقتداء بيسوع المسيح، وإذا كانت هذه المرحلة «بطبيعتها تستمدّ موضوعها الخاصّ من الحقيقة الحسّيّة وتقتلعه من المخلوق»[3]، فإنّ الاتّحاد بالله هو مغاير تمامًا وهو أمر يسمو كثيرًا على الخلائق التي تختلف عنها كلّيًّا. إنّنا هنا ننتقل من مرحلة الفعل إلى مرحلة الانفعال إلى مرحلة تلقّي المِنَن والمواهب الإلهيّة. ومع يوحنّا هذه المرحلة تبدأ أولى خطوات الاتّحاد في تلك الخطوبة السرّيّة مع ابن الله[4]. فيسوع المسيح يبقى وسيطًا وهو حاضر دائمًا ولكن هنا بطبيعته اللاهوتيّة.

إنّ بداية الاتّحاد تظهر مع ذلك الهيمان في الحبيب والتفتيش عنه. إنّه داخل النفس حيث الآب والابن والروح القدس. بالحبّ نشعر به وبالحبّ نكتشف

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شهيدة العشق الإلهي، ص ٣٩.
(٢) المصدر نفسه ـ ص ٣٩.
(٣) مع يوحنّا الصليب ـ ص ٧٠.
(٤) الليل ـ ٢: ٢٤ ـ ٣. مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب، ص ٩٦.

ما يحتويه الإيمان فتضطرم النفس شوقًا إلى لقائه. إنّ تجربة الحبّ في ومضاتها السريعة تترك آثارًا وجروحًا في النفس المحبّة، أنّها ومضات تأتي وتروح وتترك بصماتها التي تستحيل تأوّهات. أين أنت أيّها الحبيب، فيأتي الجواب سريعًا «أين المكان الذي أختبئ فيه»[١]. والسعي الدؤوب في هذا التفتيش النشط عن الحبيب هو الذي يجعل الله حينئذ يتأثّر بهذا الحبّ الصاعد، فيكشف لها حضوره فيها منبّهًا إيّاها إلى ما هو كامن فيها، فترتدّ إلى مخاطبته «أنا أريدك أنت بالكامل لأنّ رسائلك لا تكفي[٢]».

هذه الرسائل وهذه العطايا التي يمن الله بها على النفس هي لمسات من المعرفة الإلهيّة، وهي وإن كانت مجرّد ومضات فهي تجعل النفس على وشك «أن تكون صريعة الحبّ، فتطلب أن تموت حبًّا «هذا الموت تسبّبه في النفس ملامسة سامية جدًّا للاهوت[٣]».

إنّها مرحلة الاتّحاد الأولى بحيث لا تستمرّ المنن والهبات، أنّها تمضي كالبرق وتهرب «كالإيّل بعد أن تجرح[٤]». وترتقي النفس بالمحبّة في معراج الاتّحاد لتبلغ مرحلة الخطوبة الروحيّة مرحلة الحبّ المتبادل حين يخاطبها الحبيب «عودي يا حمامة»[٥]. وفي وسط هذه الرغبات الملتهبة تدخل النفس «حال الجذب»[٦]، فتجعلها «تطير». إلاّ أنّ طيرانها هنا لا يحقّق لها الاتّحاد المرتجى وإن كان يجذبها نحو روح الله. فالريح الناجم عن الطيران هو الوسيط الآن في هذا الاتّحاد. أمّا الاتّحاد الحقيقيّ فهو الذي يلزم عن طيرانها بالذات وليس عن ريح طيرانها وذلك لا يتمّ إلاّ من خلال «الحبّ الذي ينمو من خلال المعرفة»[٧]. ويوحنّا الصليب يشرح لنا هذا الاتّحاد فيقول «وإنّ الله هو الذي يتّحد... إلاّ أنّه مهما كان هذا

(١) النشيد ـ ١ ـ ٧.
(٢) النشيد ٦ ـ ٧.
(٣) النشيد ٧ ـ ٤.
(٤) النشيد ١.
(٥) النشيد ١٣.
(٦) النشيد ١٣ ـ ٢.
(٧) النشيد ١٣ ـ ١١.

الاتّحاد فنحن لا نرى وجه الله ولا جوهره... بل ربما تمثّلنا وجه الله دون رؤيته الجوهريّة»[1].

ومهما يكن فإنّ المطلوب هو الاتّحاد الكامل مع الألوهيّة وهو ما يحدث في القران الروحيّ. هنا الحبّ يتجلّى بأبهى مظاهره إنّه حبّ «اللاشيء... وكلّ شيء»[2]. إنّه حبّ الزوج المفعم بالفرح «عندما يحمل على جناحيه وبين يديه في الاتّحاد المرتجى تلك النفس التي يحبّها ويرفعها إلى أعلى»[3]. إنّها «استحالة كاملة في الحبيب... إنّه اتّحاد يؤلّه النفس ويجعلها الله بالمشاركة»[4] ومعه تنتقل النفس إلى مرتبة العصمة وانتفاء الخطيئة. إنّهُ إسقاط للذات الإلهيّة في النفس الإنسانيّة، دلالاته تختلف عن دلالات اتّحاد الخطوبة. فحصوله يتمّ دفعة واحدة حيث تشعر العروس بعريسها وتنعم به «وكأنّي بها على هذا النحو وقد احتواها ذراعا حبيبها... إنّه عناق روحيّ حقيقيّ، فيه تحيا النفس حياة الله»[5]. وهنا تنكشف الحجب وتهتك الأسرار وتشارك النفس عريسها في أعماله، وهنا تفهم معاني التجسّد وأسرار الآلام، وهنا يحدث الجذب حيث الروح القدس «يجذب النفس نحو الآب ونحو الابن بعد أن يوحّدها»[6].

ولم يكتمل المعراج بعد، فهناك سموّ حتّى داخل القران فيلتهب الحبّ ويشتعل كما يحدث «للخشب الذي غمرته النار وحوّلته في ذاتها، إلاّ أنّه بقدر ما يضطرم يصبح ملتهبا ومتوهّجا بحيث يقذف اللهب والشرر»[7].

إنّه اتّحاد الاستحالة حيث تشتهي النفس وتطلب الحياة الأبديّة وتتمنّى الموت لأنّ في ذلك قربى أكثر فأكثر بالثالوث الأقدس ومعه تستغرق في سكون تامّ.

---

(١) النشيد ١٤ ـ ١٥ ـ ٢٠
(٢) مع يوحنّا الصليب ـ ص ١٠٩ .
(٣) النشيد ٢٢ ـ ١ .
(٤) النشيد ٢٢ ـ ٣ .
(٥) النشيد ٢٢ ـ ٦ .
(٦) النشيد ٣٩ ـ ٣ .
(٧) شعلة ١٤: ١٦ ـ ١٧ . مقتبسة من كتاب مع يوحنّا الصليب ص ١١٨ .

وإذا كان الحبّ الإلهيّ قادنا في المسيحيّة إلى الاتّحاد بالله ضمن اعتبارات اللاهوت المسيحيّ حسب ما رأينا في تجربة يوحنّا الصليب، فإنّ هذا الحبّ عند عرفاء المسلمين بلغ ذروته بالفناء في الله. ذلك أنّ التجربة الروحيّة في الإسلام تخطّت كلّ الاعتبارات الوسيطيّة التي حكمت المسألة اللاهوتيّة والروحيّة في المسيحيّة. فأدّى الحبّ المتأجّج إلى تضاؤل الأثنينيّة المرتكزة إلى التوحيد الإسلاميّ إلى أن تصير أحدية أو دنوًا منها. فإله المسلمين «رحمن رحيم ودود له من الصفات ما يغري على الأنس به والقرب منه والحبّ له والشوق إلى الاتّحاد به بل الفناء فيه»[1]. إنّه فناء عن الذات وبقاء في ذات الله. هذا الفناء لا نجد له أساسًا لاهوتيًا في المسيحيّة. صحيح أنّ هناك الاماتة في المسيحيّة لكنّها لا ترقى إلى أن تأخذ الوجه المقابل للفناء وهو البقاء في ذات الله عند عرفاء المسلمين.

إنّ بعض عرفاء المسلمين حاولوا أن يؤسّسوا عقيدة الفناء هذه من منطلقات إسلاميّة كما يقول الخراز «أوّل التوحيد فناء كلّ شيء في قلب المرء والعودة إلى الله بالكلّيّة»[2]. أو كما حاول البعض أن يتمثّل هذه العقيدة في بعض أحوال مرّ بها الرسول فيوردون تلك القصّة عنه حين دخلت عليه عائشة ولم يعرفها.

وهذا ابن القيّم يشرح مصطلحي الفناء والبقاء بأنّهما وجهان لحقيقة واحدة «الفناء في التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تثبت إلهيّة الحقّ تعالى في قلبك وتنفي إلهيّة ما سواه فيجتمع بين النفي والإثبات. فالنفي هو الفناء والإثبات هو البقاء وحقيقة أن نفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه وبمحبّته عن محبّة ما سواه»[3]. إلاّ أنّ كلّ ذلك ترتّب عليه نتائج خطيرة في الإسلام قادت إلى ثيوصوفية حاولت أن تجد منحى بديلاً لتأسيس نظريّ لا يخالف التعاليم الشرعيّة.

هذا ما فعله الحلاّج حين عاد بالحبّ إلى فطرته الأولى، إلى فكرة الخلق والانبعاث ورأى في محمّد وهو حبيب الله أصلاً لهذه النظريّة «أنوار النبوّة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت... همّته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم

(١) عبد الرحمن بدوي ـ شطحات الصوفيّة، النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٤٩، ج ١، ص ١٢.
(٢) فريد الدين العطّار ـ تذكرة الأولياء ـ نشرة نيكلسون، ج ٢، ص ٢٤.
(٣) مدارج السالكين ـ طبعة المنار ـ ج ٣، ص ٣١٢.

واسمه سبق القلم لأنّه كان قبل الأمم»[1]. كلّ ذلك ترتّب عنه في المنهج الحلاّجي فكرة أن تكثّر الأديان ليس سوى مجرّد تعدُّد ظاهريّ لجوهر واحد، لذلك لم يجد حرجًا في أن يطلب الموت على دين الصليب. بل إنّه ذهب أبعد من ذلك مبشّرًا بأنّه يمكننا أن ننظر إلى الإنسان على أنّه الإله بعينه متجسّدًا. وما صرخته أنا الحقّ التي تسبّبت بصلبه إلاّ مثالاً للثمل العرفانيّ اللازم عن الانهماك في المحبّة الإلهيّة.

وقد نسوق عقيدة «القطب» التي أُدخلت إلى الإسلام في نفس المنحى النظريّ الجديد للعرفانيّة الإسلاميّة. ويقصد من هذه العقيدة وجود وكيل يسيطر على العالم المادّيّ في نفس الإطار الذي انطلق منه الحلاّج والشبلي. هذا الوكيل هو الحقيقة المحمّديّة أو النور المحمّديّ والتي يرى فيها البعض أنّها شكّلت إحدى أهمّ تعاليم الغزالي الباطنيّة في كتابه مشكاة الأنوار.

أمّا بلوغ هذه العقيدة ذروتها فكان مع ابن عربيّ الذي أرسى الأسس النظريّة لمبدأ الاعتقاد بوحدة الوجود من خلال نظريّته في الإنسان الكامل الذي فيه وحده تخفق رغبة الله في أن يُعرف، ذلك أن «هذا الإنسان الكامل وحده يعرف الله ويحبّ الله ويحبّه الله».

هذا هو ذروة التنظير في العرفان الإسلاميّ وهذا هو أساس هذه الثيوصوفيّة التي تابعها بعد ابن عربيّ عبد الكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل حيث يتجلّى جوهر الوجود عبر تثليث «الأحدية ـ الهويّة ـ الآنية». وعبر هذا التثليث ومن خلاله يمكن للإنسان أن يصبح كاملاً ومتجرّدًا ومطلقًا.

نخلص إلى القول إنّ الحبّ الإلهيّ في المسألة العرفانيّة بالإجمال، مسيحيّة كانت أم إسلاميّة، قد تخطى المرحلة الوصفيّة الصوريّة لينفذ إلى أعماق الأنشطة المعرفيّة والإيمانيّة. ذلك أنّ ثمراته تجلّت اتّحادًا في الحياة الثالوثيّة في المسيحيّة، وبقاء في الذات الواحدة الإسلاميّة. إنّ معراج الحبّ عند كليهما، يرتقي إلى نقطة التقاء هي أحدية الحقّ والحقيقة. أحدية كامنة في الثالوث المسيحيّ، ومتجلّيّة في التوحيد الإسلاميّ. هذا ما هو ظاهر لنا من تجربة يوحنّا الصليب الروحيّة، وهي

(١) الحلاّج ـ **الطواسين** ـ نشرة ماسنيون، باريس ١٩١٣، ص ١١.

تجربة لم تتخطَّ إطار الاعتبارات اللاهوتيَّة في المسيحيَّة، بل جاءت مدرسيَّة المنحى، تعرف أين هي الحدود وإن حاولت أن تلامس تخطِّي هذه الحدود في ما أسماه يوحنَّا الصليب اتِّحاد الاستحالة. فالتجربة الروحيَّة المسيحيَّة كما بدت لنا مع تعاليمه في أبلغ معانيها، هي توكيد للوحدانيَّة الإلهيَّة. ومنذ قرن، امتدح أحد العرفاء المسلمين «هاتف الأصفهانيّ» المسيحيَّة باعتبارها توكيدًا للوحدانيَّة الإلهيَّة، إذا ما فهمت عقيدة التثليث بمدلولها اللاهوتيّ الصحيح، فقال:

في الكنيسة سألت مسيحيَّة تسحر القلوب.
إلى متى تواصلين ضلالك
عن طريق الوحدة الإلهيَّة
وإلى متى تلحقين بالواحد الصمد عيب التثليث.
كيف يصحّ أن نسمّي الإله الواحد أبًا وابنًا وروح قدس.
فأجابت
لو كنت واقفًا على سرّ الوحدة الإلهيَّة
لَمَا وصمتنا بوصمة الشرك
عن محياه المشرق يرسل جماله الأزليّ شعاعًا في ثلاث مرايا
والحرير لا يصبح ثلاثًا إذا دعوته حريرًا وخزًّا وديباجًا[1].

---

(١) مقتبسة من كتاب سيِّد حسين نصر، الصوفيَّة بين الأمس واليوم، ترجمة د. كمال اليازجي، الدار المتَّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥، ص ١٦٢.

المصادر والمراجع

ألباني وأسترِوا : مع يوحنّا الصليب: مدخل إلى تعليمه الروحيّ، ترجمة إسطفان طعمه الكرمليّ، بيروت ١٩٩١ .

بدويّ (عبد الرحمن) : **رابعة العدويّة، شهيدة العشق الإلهيّ**، دار النهضة المصريّة، دون تاريخ.

بدويّ (عبد الرحمن) : **شطحات الصوفيّة**، ج ١، النهضة المصريّة، ١٩٤٩ .

الحلاّج : **الطواسين**، نشرة ماسينيون، باريس ١٩١٣ .

العطّار (فريد الدين) : **تذكرة الأولياء**، نشرة نيكلسون، دون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) : **المنقذ من الضلال**، القاهرة ١٩٥٢، تحقيق عبد الحليم محمود.

نصر (سيّد حسين) : **الصوفيّة بين الأمس واليوم**، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتّحدة للنشر، بيروت ١٩٧٥ .

مدارج السالكين : طبعة المنار، الجزء الثالث، دون تاريخ.

Jean de la Croix: *Le Cantique Spirituel*, Paris, Cerf. 1980.

POIROT (Dominique): *Jean de la Croix, ami et guide pour la vie*, Paris, Cerf, 1990.

صدر حديثاً عن دار المشرق









الظهورات بين الحقيقة والخيال

سامي حلّاق اليسوعيّ*

١ ـ المقدّمة: الظاهرة بين الأمس واليوم

تتناقل الألسن وبعض وسائل الإعلام والمنشورات في أيّامنا هذه الكثير من الروايات عن حدوث الخوارق والعجائب في المدن والقرى في كلٍّ من سورية ولبنان والأردنّ ومصر. فمن الروايات ما يتناول تمثال العذراء الذي يذرف دمعًا، وصورةً أو أيقونةً ترشح زيتًا، أو تلك المرأة التي تُخطف بالروح وتتلقّى الرسائل من السماء... إنّ هذه الظاهرة ليست جديدة، فالظهورات والرؤى والعجائب والرشوحات والبلاغات والرسائل توالت عبر تاريخ الكنيسة أكان ذلك في الغرب أم في الشرق. فالمسيحيّ المؤمن، الثابت على الكتب المقدّسة، يعترف بوجود الآيات والعجائب. وإنجيل مرقس يخصّص أكثر من نصف محتواه لرواية آيات يسوع، إلاّ أنّها آيات تحمل تعليمًا وبلاغًا إيمانيًّا، وتعبّر، قبل أيّ أمر آخر، عن محبّة الله للبشر. فالآية لها طابعها الاستثنائيّ العجائبيّ، وهذا الطابع يشير إلى عظمة الله وحنانه الخلاّق وأمانته لشعبه. والعجائب، في نظر المؤمن، هي من علامات الأزمنة؛ لا بل تعني أنّ الملكوت قريب وهو ههُنا، كما أنّ ما هو مرئيّ منها، أي العجيب الغريب، هو ثانويّ بالنسبة إلى المعنى الدينيّ الذي لا يُدرَك إلاّ بالإيمان.

إنّ الكتب المقدّسة نفسها تعلن التحذير التالي: «سيظهر مسحاء دجّالون

(*) كلّيّة الفلسفة واللاهوت اليسوعيّة ـ باريس.

وأنبياء كذّابون، يأتون بآيات عظيمة وأعاجيب حتّى إنّهم يُضلّون المختارين أنفسهم لو أمكن الأمر. فها إنّي قد أنبأتُكم» (متّى ٢٤/٢٤).

ولا شكّ أنّ عالم اليوم، وخصوصًا عالمنا الشرقيّ، الذي يمرّ بأوضاع صعبة سيّئة على الصعيد السياسيّ، لا بل على الصعد كافّةً، يفتّش عن طريق للخلاص من الإحباط والبؤس واليأس، فكانت الردّة الدينيّة أو ما يسمّى «بالصحوة الإسلاميّة» إثر سقوط بعض الأنظمة القائمة على إيديولوجيّات معيّنة. وهكذا ارتبطت «الردّة الدينيّة»، وما يتبعها أو يسبقها من قلق على جميع المستويات، بما هو خارق أو عظيم أو استثنائيّ. وحيث إنّ مسيحيّي الوطن العربيّ أقلّيّات يكاد لا يسمع صوتها، أخذت الردّة الدينيّة عندهم صورةً مميّزة هي كثرة الأمور العجيبة أو المعجزيّة التي ذكرناها في أعلاه، وهو ما سنسمّيه «الظهورات». فكيف نميّز بين ما هو صحيح وخاطئ في تلك الظاهرة؟ وماذا تقول الكنيسة، بل الكنائس، في شأنها؟ ما هو الخطاب اللاهوتيّ الذي يقود إلى المعرفة الحقّ في هذا المجال؟

٢ ـ ثلاثة لهدف واحد

الظهور في عرف المسيحيّين حدث غير مألوف من خلاله تتّصل شخصيّات سماويّة، كالعذراء مريم أو المسيح أو واحد من القدّيسين ببعض أفراد البشر (مشاهدين) بواسطة النظر أو السمع أو كليهما معًا. وكثيرًا ما يرافق الظهور حوادث معجزيّة تثبّت للعامّة، التي لا ترى الظهور ولا تسمعه، أنّ ما يقوله مُشاهد الظهور صحيح. فالظهور يقوم إذًا على ثلاثة عناصر:

الرؤية : وتتمّ عمومًا في وضح النهار، يراها المُشاهد وهو منخطف أو في وعيه الكامل.

السمع : يتلقّى مُشاهد الظهور رسالة سماويّة عليه أن يعلنها حرفيًّا.

المعجزة : شفاء من مرض، أو نزول زيت، أو انتشار دخانٍ بخور... يراه جميع الناس ويتبيّنوا من صحّة شهادة مُشاهد الظهور.

ويقلّ شأن الظهور، وتضعف أهمّيّته حين يغيب واحد من هذه العناصر.

٣ ـ تاريخ الظهورات

الظهورات في الكتاب المقدَّس

يخبرنا كتاب العهد القديم أنّ الله كان على اتّصال دائم بشعبه من خلال الظهورات. واعتمد آباء الكنيسة على الفصل الثالث من سفر التكوين ليشرحوا سبب هذا الاتّصال. فبعد خطيئة آدم، وعد الله البشر بالخلاص. وصار يحضّر شعبًا ويؤدّبه لكي يأتي منه فاديّ البشر. وكانت الظهورات في العهد القديم علنيّة: زيارة الملائكة لإبراهيم، وعمود الغمام في سيناء، أو في الحلم: حلم يعقوب، ويوسف...

وأعظم ظهور لله في تاريخ الخلاص هو تجسّد الابن في يسوع المسيح. هذا هو جوهر إيمان المسيحيّين الأوّلين، الذين تابعوا رسالة الناصريّ بعد قيامته، ونشروا تعاليمه في العالم أجمع على أنّها بشرى لجميع الأمم. وكان الربّ يُعِين التلاميذ في أثناء تبشيرهم بظهورات كثيرة. فبالظهور عرف بطرس الرسول كيف سيتصرّف مع قائد المائة قرنيليوس (رسل ١٠/٣ ـ ٨) وتحرّر من السجن (رسل ١٢/ ٧ ـ ١١). وبالظهور اهتدى بولس الطرسوسيّ إلى الدين المسيحيّ وهو في طريقه إلى دمشق (رسل ٩/٣ ـ ٩). وعَلِمَ حَنَنْيا بهذه الهداية (رسل ٩/ ١٠). وكانت الظهورات منتشرة بين المسيحيّين، وكانت الجماعات المسيحيّة الأولى تضمّ أنبياء ينالون إلهامات سماويّة تشبه الظهورات (١ قور ١٤/٢٩ ـ ٣٠).

أزمة الظهورات في زمن الآباء

لم يمنع تحديد الكتب القانونيّة، التي تكوّن العهد الجديد، الظهورات من الاستمرار. فكتيّب الديداكي، وهو من أقدم الوثائق المسيحيّة في آداب السلوك والعقيدة والأسرار ونظام الجماعة المسيحيّة، يشير إلى الظهورات حين يتحدّث عن النبيّ ودوره في الجماعة المسيحيّة. كما اعتمد الأب هرماس على ظهورات نالها، وكانت ذات طابع رؤيويّ، لكي يحثّ المسيحيّين على التوبة.

وفي سنة ١٧٢، دعا كاهن من فريجية اسمه مونتانس إلى تجديد المواهب التي عرفها المسيحيّون الأوّلون. وقال بوحي ثالث هو وحي الباراقليط. فدعم بذلك كبرياء الذين ينالون رؤى ويتنبأون، وأيّد مطالبهم في سلطة أعلى من سلطة الأساقفة، وصادف موقف مونتانس انتشار إيمان مبالغ فيه بظهورات الشهداء القدّيسين. فاضطربت الكنيسة، وقلق المسؤولون فيها إذ رأوا الإيمان يبتعد شيئًا فشيئًا عن روح الإنجيل ويغوص في عالم الخرافات. وفقد النبيّ دوره في الجماعة المسيحيّة، وتصلّب موقف الكنيسة من الظهورات.

واستمرّت الظهورات رغم الحظر

وعلى الرغم من تشدُّد الكنيسة في مسألة الظهورات، احتلّت هذه مكانة كبيرة في كتابات الآباء وسِيَرهم: القدّيس غريغوريوس العجائبيّ (٢١٣ – ٢٧٠)، القدّيسة مريم المصريّة (سيرة كُتِبَت في القرن السادس)، تيوفيلس (القرن السابع)، يوحنّا الدمشقيّ (القرن الثامن). كما نجد في سِيَر آباء البرّيّة كثيرًا من الظهورات الإلهيّة أو الشيطانيّة، وكان الرهبان يميّزون إرادة الله من خلالها، ويتقدّمون في حياتهم الروحيّة بواسطتها، ويعرفون خفايا القلوب. ولسوء الحظّ، فإنّ صحّة تاريخيّة روايات الظهورات في ذلك العصر أمر مشكوك فيه، لأنّ كُتّاب سِيَر القدّيسين لم يتردّدوا في إضافة ظهورات إلى حياة القدّيسين ليزيدوا من شأنهم حبًّا لهم أو بدافع من التقوى المبالغ فيها. ولهذا يميل البعض في أيّامنا إلى رفض جميع ظهورات الماضي من أساسها معتبرين إيّاها خيالاً أدبيًّا.

وكان القدّيس أوغسطينُس يؤمن بقيمة الحلم، ويرى أنّ معونة الله الرحيمة تعلّمنا به أشياء كثيرة. ومع ذلك، كان يعلن أنّه من الصعب تمييز الإلهامات الحقيقيّة من الكاذبة. وكان موقفه من الظهورات معتدلاً جدًّا، خصوصًا في كتابه الثاني عشر، وهو تعليق على المعنى الحرفيّ لسفر التكوين. وأثّر موقف القدّيس أُغسطينُس هذا في كثير من الأبحاث العقائديّة التي تناولت موضوع الظهورات منذ العصور الوسطى حتّى يومنا هذا.

هدنة العصور الوسطى

حين نتحدَّث عن الظهورات بعد القرن العاشر الميلاديّ، لا بدَّ لنا من أن نميِّز بين الكنيسة الشرقيَّة والكنيسة الغربيَّة. فظهورات الكنيسة الشرقيَّة استمرَّت على ما كانت عليه من قبل دون أي تغيير يذكر. وظلَّ الناس في كلّ مدينة أو قرية يتحدَّثون عن أيقونات عجائبيَّة «تبخّر» وتبكي وتعبس وتبتسم، وعن قدّيسين يظهرون لمريض فيشفى، أو لسارق فتُشلّ يده، أو لعابث بالمقدَّسات فيصاب بالعمى. ولم تتجاوز أخبار هذه الظهورات أو تأثيراتها حدود المدينة أو الأبرشيَّة.

أمّا الكنيسة الغربيَّة، فقد شهدت تغيُّرًا ملموسًا في مسألة الظهورات، وصار ينتج عن كلّ ظهور مزار وحجّ أو جماعات مكرَّسة. وكما حدث في سِيَر قدّيسيّ الشرق، فقد بالغ كتّاب حياة القدّيسين اللاتين في رواياتهم، ونسبوا إلى كثير من الآباء الروحيّين أو أصحاب السِيَر الصالحة ظهورات ليزيدوا من شأنهم بين الناس. لكنّ تلاميذ مؤسّسي الرهبانيّات حرصوا **على أن يعتبروا هذه الظهورات علامات من السماء تساعد القدّيس على معرفة إرادة اللّه في حياته لا أكثر**، ولم يعيروها اهتمامًا خاصًّا، بل كانوا يسردونها على أنّها مسألة ثانويَّة.

من القرن التاسع عشر حتّى اليوم

تميَّز القرن التاسع عشر في أوروبا بكثرة الظهورات. وربّما كان هذا بسبب نموّ وسائل الإعلام وسرعة انتشار الأخبار. فعلى سبيل المثال، كان يحدث في فرنسا ظهور واحد كلّ مائة سنة، وفي القرن التاسع عشر حدثت أربعة ظهورات خلال فترة خمسين سنة:

الميداليَّة العجائبيَّة La médaille miraculeuse ١٨٣٠.
سيِّدة الساليت N.D. de la Salette ١٨٤٦.
سيِّدة لورد N.D. de Lourdes ١٨٥٨.
سيِّدة پونتمان N.D. de Pontmain ١٨٧١.

وفي القرن العشرين، ازداد عدد الظهورات في العالم وبلغ مقدارًا يثير

الريبة. فامتنعت الكنيسة الكاثوليكيّة عن الإدلاء برأيها في أيّ ظهور ابتداءً من سنة ١٩٣٣، أي بعد موافقتها على ظهورَيْ بُوران Beauraing وبانُّوه Banneux البلجيكيَّيْن. وبلغ عدد الظهورات التي تطلب اليوم من الكنيسة إقرارًا بسلامتها ٢٢٥ ظهورًا، تنتشر في جميع أنحاء العالم. وقد أصدرت الكنيسة ٤٠ حكمًا سلبيًّا على ظهورات بدا زيفها واضحاً للعيان مثال:

ظهور نِسيدَه Necedah (الولايات المتّحدة الأمريكيّة): بسبب خلاف نشب بين مُشاهِدة الظهور والكنيسة، انشقّت هذه السيّدة وأتباعها عن الكنيسة وأسّست كنيسة منفصلة، بعد أن نالت إلهامًا خلال أحد الظهورات يطلب منها فعل ذلك.

بالمار Palmar (الولايات المتّحدة الأمريكيّة): ظهر المسيح لأعمى منذ مولده وأراه العالم حوله، ووصف الرجل للناس ما رأى فأثار دهشتهم. ثمّ طلب منه المسيح أن يصير مطرانًا. فدفع مالاً كثيرًا لأسقف فيتنامي فقير، ونال منه هذه الدرجة. ثمّ طلب منه المسيح أن يكون بابا على الكنيسة الكاثوليكيّة.

الدائرة السادسة عشرة (باريس): كانت يدا واحد من المستخدَمين لدى رجل ثريّ تنضحان زيتًا كلّما صلّى للعذراء. وأعلنت الكنيسة التي ينتمي إليها الثريّ ومستخدمه في مرسوم بطريركيّ أنّ هذه الظاهرة من الله، وأنّها درست المسألة من جميع جوانبها ولم تجد فيها غشًّا أو تلاعبًا. لكنّ الشرطة الفرنسيّة واظبت المراقبة والتقصّي حتّى كشفت احتيال المستخدَم، فسُجن وحُكم عليه بدفع غرامة ماديّة. وأعاد جميع الأموال التي ابتزّها من سيّده.

ومن بين الأربعين ظهورًا التي رفضتها الكنيسة، خمسة ما زال المؤمنون بها يسألون السلطات الكنسيّة أن تعيد النظر في قرارها. وهذه الخمسة هي:

كِيريزِينِين Kérizinen (فرنسا): الرسائل التي نقلتها المُشاهِدة تعطي العذراء خصالاً وقدرات لا تنال إلاّ في يسوع. مثال: «سيتمّ خلاص العالم بقلب مريم المتألّم».

سان دميانو San Damiano (إيطاليا): نالت المُشاهدة أموالاً طائلة لبناء

المدينة الورديّة بحسب رغبة العذراء، فاستثمرت المال في مشاريع أخرى. كما استغلّ الأصوليون بعض ما جاء في الرسائل للطعن في الكنيسة وإصلاحها بعد المجمع الفاتيكانيّ الثاني.

الصليب الممجّد في دُوزُوليه Dozulé (فرنسا)، غواراباندال Guarabandal (إسبانيا)، سيّدة الشعوب في أمستردام (هولّندا).

٤ ـ ديانات العالم وظهوراتها

بعد الاستعراض السريع للظهورات عبر التاريخ، لا بدّ لنا من أن نتساءل: هل تحدث الظهورات في المسيحيّة فقط أم أنّها ظاهرة تتكرّر في جميع الديانات؟

يظنّ البعض أنّ الظهورات تخصّ المسيحيّين فقط، ويعتمد البعض الآخر عليها ليثبّت صحّة الإيمان المسيحيّ، وربّما ليبيّن في الآن نفسه زيف الديانات الأخرى. لكنّه يخفى على الكثيرين أنّ اعتقادات كهذه لا تسيء إلى رسالة المسيحيّة وحسب، بل تُناقض الإيمان بلامحدوديّة عمل الله، وشموليّة محبّته لجميع البشر.

في العهد القديم

ففي الكتاب المقدّس، نجد أنّ الله يلهم فرعون بالمجاعة التي ستصيب البلاد (تك ٤١/١ ـ ٣٣)، ويمنع الملاك ثلاث مرّات الكاهن الوثنيّ بلعام عن لعن إسرائيل (عد ٢٢، ٢٣)، كما يرى ملوك بابل كثيرًا من الأحلام في شأن إسرائيل ومقدّساتها، وفي ما يخصّ المستقبل. ويقرّ العهد القديم صراحةً بأنّ عمل الله يشمل جميع البشر، ولا يخصّ فئة معيّنة من الناس.

في مصر القديمة

تخبرنا أوراق البرديّ أنّ فرعون وكهنة المعابد كانوا على اتّصال دائم مع الآلهة، وكانوا يرونها وجهًا لوجه ويتحدّثون معها. فالملكة حتشبسوت سمعت الإله آمون يطلب منها أن تشنّ حملة على بلاد الذهب والعطور. وفي قادش، على

ضفاف نهر العاصي، حاصر الحثّيون وحلفاؤهم جيش رعمسيس الثاني. فصلّى للإله آمون، وظهر له هذا وشجّعه. وفي الحلم، ظهر الإله هارموخيس للشابّ تحوتمس وأخبره أنّه سيصير ملكًا. وحين جلس هذا على العرش باسم تحوتمس الرابع، أقام مسلّة بالقرب من أبو الهول في الجيزة تذكارًا لذلك الحلم.

الديانات الهنديّة

وفي الهند، نجد في الكتب الڤيديّة إشارات كثيرة جدًّا إلى الرؤى التي يمكن أن ينالها الإنسان تلقائيًّا، أو يثيرها من نفسه بتناوله للمهدّئات، أو بقيامه بحركات جسديّة كالرقص أو الاسترخاء على طريقة اليوغا. وكُتب الڤيدا نفسها، في نظر الديانات الڤيديّة، هي مجموعة نصوص أبديّة عرفها الآباء من خلال ظهورات سمعيّة وبصريّة نالوها في أثناء صلواتهم.

وفي البوذيّة، رغم أنها نظام عقليّ يخلِّص به الإنسان نفسه بنفسه من دائرة التجسّد المتكرّر Réincarnation، تحتل ظهورات بوذا وبوذيستاڤا مكانة كبيرة في الحياة الروحيّة. وهذه الظهورات هي رؤى داخليّة يكوّنها الإنسان في نفسه ليزيل أهواءه تدريجيًّا، ويهدّئ أفكاره، ويصل إلى النيرڤانا. والبوذيّة تؤمن أنّ الظهورات لا تأتي من خارج الإنسان بل من داخله، ومصدرها هو الشخص نفسه. أي أنّها حصيلة جهد شخصيّ بحت. وهكذا، يستطيع اليوغيّ أن يجلس في غرفة حرارتها تحت الصفر، وهو شبه عارٍ، ويجعل جسده ينضح عرقًا، إذ يتخيّل في داخله أنّه يجلس تحت أشعّة شمس الصحراء الحارقة.

الإسلام والظهورات

ويعتمد الدين الإسلاميّ في جوهره على الظهورات. فقد كان الله يرسل ملاكه جبريل ليتلو على محمّد النصوص المقدّسة. وبذلك يشبه القرآن كتب الڤيدا من حيث إنّه مجموعة نصوص مقدّسة أبديّة سمعها النبيّ العربيّ إبّان ظهورات نالها في أثناء تأمّلاته. ورغم أنّ المسلمين يؤمنون بأنّ محمّدًا خاتمة الأنبياء، نجد في التاريخ الإسلاميّ ظهورات كثيرة. ولو عدنا إلى الأحداث

السياسيّة في العشر السنوات الأخيرة، نستطيع أن نذكر زيارات الملائكة لآية الله الخمينيّ، وظهور المهديّ لجعفر النميريّ رئيس الجمهوريّة السودانيّ قُبَيل سقوطه عن الحكم، وظهور الرسول العربيّ لصدّام حسين قبيل اشتعال حرب الخليج، وظهور كلمة «الله أكبر» في أثناء صلاة الجمعة حين بدأ عبّاسي مدنيّ حركته الإسلاميّة في الجزائر.

الديانات البدائيّة

أمّا الديانات البدائيّة، أي تلك التي تؤمن بوجود قوى فوق طبيعيّة دون أن يكون لها قالبٌ محدَّد على نحو الديانات الكبرى، فإنّ الظهورات والمعجزات فيها تتمّ بحسب رغبة الساحر بعد أن ينال مُوافقة الجماعة وإيمانها بقدرته على القيام بما هو خارق للطبيعة. وتبيّن الدراسات الأنتروبولوجيّة الحديثة أنّ إيمان هذه الديانات ليس محض خرافات. ففي كلّ قبيلة من قبائل أفريقيا وأمريكا اللاتينيّة أشخاص يطلق عليهم اسم السحرة. وقد أثبتت المراقبة الموضوعيّة أنّ لهؤلاء قدرة حقيقيّة على شفاء المرضى من خلال السحر وبطرق غير علميّة.

فقد لاحظ الأب إيريك ده روني اليسوعيّ الفرنسيّ، أثناء إقامته في دوالا (الكاميرون)، أنّ السحرة يتّصلون بأرواح الأجداد ليحرّروا المريض من الشرّ الذي استولى عليه وسبّب له المرض: «أنام، أنام، وأرى، كما في الحلم، حماقات البشر. فأمكث ساكنًا وأحلم... وإذا حضر النور، أشعر بالسعادة، وأرى كيف أعالج المريض، وكيف أصارع روح الشرّ». وقد تعلّم الأب ده روني فنّ الشفاء هذا، ومارسه، ونجح في شفاء عِلل كثيرة من خلال اتّصاله بأرواح الأجداد.

ولاحظ عالِم الاجتماع الشهير ليفي شتروس Lévi-Strauss ظاهرة مشابهة عند سحرة قبائل الهنود الحمر في القارّة الأمريكيّة: إتّصال الساحر بالأرواح، الحديث مع الأجداد، ومعجزة الشفاء من المرض.

وهكذا نجد أنّ الظهورات موجودة، من حيث الشكل على الأقلّ، في كثير من الديانات غير المسيحيّة. ولا تقف المسألة عند هذا الحدّ. فالعلوم النفسيّة تؤكّد بدورها على أنّ المشافي النفسيّة تشهد ظواهر مشابهة للظهورات لدى المرضى.

٥ ـ الظهورات والأمراض النفسيّة

آراء علم النفس

يصادف علماء النفس في بعض الأحيان أمراضًا عصبيّة ينتج عنها أمور غريبة مدهشة لا يمكن تفسيرها. وتشبه هذه الأمور عناصر الظهورات الثلاثة: الرؤية والسمع والمعجزة. وقد اصطُلح على تسميتها بـ «حالات ما وراء النفس» Métapsychique، أي الحالات التي تفوق إدراك علم النفس: التخاطر Télépathie، التنبؤ.. وبسبب الغموض الذي يحيط هذه الحالات النفسيّة، ينقسم علماء النفس إلى فريقَين: فريق يعتبرها أمورًا خارجيّة من إنتاج ما هو في داخل الإنسان، وهي أكثر سموًّا وأرقى من العناصر التي ولّدتها، وآخر يعتبرها صورة مشوّهة لأمور سامية عليا، فهي تدنٍّ وانحطاط.

ومهما يكن الأمر، فإنّ القدّيس بولس وكثيرًا من علماء النفس يقسمون الإنسان إلى ثلاثة مستويات: المستوى الجسديّ Niveau somatique، والمستوى النفسيّ Niveau psychique أو الوسيط، والمستوى الروحيّ Niveau pneumatique. والحالة الماوراء نفسيّة تنتج في عمليّة الانتقال من مستوى إلى آخر، وهي عمومًا الانتقال من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى. فعلاقة الإنسان مع الأشياء هي علاقة مزدوجة تتم بواسطة الحواس والفكر. فالأذن تسمع وتصغي، والعين تنظر وترى. وحين يزور اثنان بناء أثريًا ويشاهدانه جملة وتفصيلاً، يمكن لأحد هما أن لا ينظر إلاّ إلى مجموعة حجارة قديمة. أمّا الآخر، فيرى عظمة الباني وجمال حسّه الهندسيّ. وحين يكون الفارق في الرؤية كبيرًا، أي حين يرى الواحد ـ أو يظنّ أنّه يرى ـ ما لا يشاهده جاره، يقول الجار إنّ هذه الرؤية هلوسة وجنون. وكذلك الأمر في باقي الحواسّ.

ومن وجهة النظر السريريّة، فإنّ ظواهر الإعاقة عند بعض الأشخاص، كالمرض العصبيّ أو الجنون، هي في بعض الأحيان سبب لظواهر مدهشة وغريبة: رؤى، تنبّؤ... كأنّ المرض والهلوسة والجنون تقود هؤلاء الأشخاص إلى درجات عالية من الذكاء والإرادة والحبّ. ولهذا قيل: «بين العبقريّة والجنون شعرة

واحدة». فالمجنون يرى في بعض الأحيان شخصًا أمامه فيتحدَّث معه. أمّا الناس، وإذ يرونه وحيدًا، فيقولون إنّه مجنون لأنّه يتحدَّث مع نفسه.

الانخطاف والأمراض العصبيَّة

تحدَّثنا منذ قليل عن تقسيم الإنسان إلى مستويات ثلاثة، وقلنا إنّ الانتقال من مستوى إلى آخر يرافقه اضطراب وتخلخل. ويظهر هذا في بعض الأحيان على شكل انخطاف. فيفقد الشخص كلَّ اتّصال بالعالم الذي يحيطه، ويبقى ساكنًا بدون حراك، ولا يعمل في جسمه إلاَّ العضلات غير الإراديَّة.

والانخطاف في نظر المراقبة السريريَّة هو ظاهرة ثانويَّة تنتج إثر ظاهرة أخرى: رؤية، تأمُّل، نوع من أنواع التسمّم. فحين أشاهد فيلمًا ويشدّني موضوعه، لا أحرّك جسمي، ولا أعي لحركة من هم بجانبي. فأنا إذًا في حالة انخطاف نسبيَّة. ومن بين الانخطافات المرضيَّة يمكننا أن نذكر:

الحالات السباتيَّة Léthargies والتصلُّب Catalepsies: وهما حالتان مرضيَّتان متشابهتان تتميَّزان بنوم عميق وطويل الأمد، يفقد الإنسان في أثنائه القدرة على التحكّم بعضلاته الإراديَّة.

النوم المُفتعَل Hypnotique: يرى المريض في لاوَعْيه صورًا وأشكالاً تشغل فكره بكامله. ويمكنه أيضًا أن يسمع أصواتًا أو أن يلمس أجسامًا لا وجود لها في الحقيقة.

المشي في النوم Somnambulisme: يستطيع الشخص الذي يمشي في نومه ــ وهي حالة مرضيَّة ــ أن يؤلِّف في بعض الأحيان أشعارًا أو خطابات تفوق كثيرًا قدراته الفكريَّة. ويمكن أن نضمّ إلى هذه الفئة الأشخاص الذين تحت تأثير التنويم المغناطيسيّ. ويعطينا الأستاذ فلورنوا Flournoy مثالاً على ما يمكن لمصاب بمرض المشي في أثناء النوم أن يقوم به. فالسيِّدة هيلين سميث Hélène Smith «كانت تتكلَّم في نومها، وتكتب، وتروي رؤى. أمّا صحّتها فكانت ممتازة، وعقلها في كامل اتّزانه». وقد وصفت هيلين سميث بلاد الهند وصفًا

دقيقًا في رواية أَلّفتها بأسلوب أدبيّ رائع، وهي نائمة، مع أنّها كانت ذات ثقافة عاديّة، ولم تزر الهند قطّ في حياتها، ولا شاهدت لتلك البلاد صورًا أو سمعت عنها أخبارًا.

تأثير المخدِّرات Stupéfiants: يفقد متعاطي المخدِّرات السيطرة على أفعاله الإراديّة، كما يفقد الإحساس، ولا يعمل في جسمه إلاّ العضلات اللاإراديّة والخيال. ويعطي الأفيون والحشيش شعورًا بالعظمة، فيكبّر حجم الأشياء حتّى إنّ البيت الصغير يبدو قصرًا، ويتباطأ الزمن فتصبح الدقيقة عصرًا والساعة دهرًا. وتحوّل بعض المخدِّرات المكسيكيّة الأشياء في نظر المدمن إلى لآلئ برّاقة. وتثير مادّة الأثير في مخيّلة بعض الأشخاص رؤى ذات طبيعة تأمّليّة أو فلسفيّة، فيحلّق المرء في الأعالي، ويرى أنّ همومه وشكوكه التي كانت تستولي عليه قد تبدّدت. ويشعر مَن استنشق بروتوكسيد الآزوت أنّ حقائق ما وراء الطبيعة قد انجلت أمامه بوضوح شديد في جميع أبعادها وأعماقها السحيقة.

حالات ما وراء النفس: Métapsychique

ما وراء النفس النفسيّ Métapsychique psychologique: وهو القدرة على إدراك ما تعجز الحواس وقدرات العقل عنه: العلم بما يفكّر فيه الآخرون، معرفة أشياء موجودة داخل علب محكمة الإغلاق ثخينة الجدران، التنبّؤ بحدث سيتمّ بعد زمن أو في مكان بعيد.

ما وراء النفس المادّيّ Métapsychique matérielle: وهو القدرة على القيام بأعمال يستحيل على الإنسان العاديّ أن يقوم بها: رفع أو نقل أو رمي أو إخفاء الأشياء دون لمسها، إظهار نور أو شرر أو أشكال بشريّة.

وتخبرنا حوليّات جمعيّة البحث النفسيّ أنّه تمّ رصد حالات اتّصال بين أفراد يعيشون في أماكن متفرّقة من العالم دون استعمال وسائل الاتّصال المعروفة. وهذا يثبت فكرة أنّ في الإنسان طاقات كامنة، يتمكّن بعض الأشخاص من استخدامها بطريقة أخرى تجعلهم يتّصلون بالواقع اتّصالاً غير طبيعيّ. وتأتي قدرة الإنسان على هذا الاستخدام الثانويّ من إمكانيّات خارقة يتمتّع بها، أو من مرض يخلّ بتوازن جسمه وينقله من مستوى إلى آخر في مستويات الإنسان الثلاثة.

التنبؤ والوساطة: Prédiction et médium

تثبيتًا لِمَا قلناه سابقًا عن قدرات النفس، دعونا نرى ما يقوله علم ما وراء النفس في التنبؤ والوساطة.

. التنبؤ هو معرفة ما سيتم في المستقبل دون أن يكون ذلك نتيجة منطقيّة لأحداث الحاضر. وللتنبؤ وجهان: إحتماليّ وحتميّ. وقد لاحظ الباحثون وجود حدود للتنبؤ: فالدقّة في سرد التفاصيل تتعلّق عكسًا بعمق الموضوع المتنبأ به وصعوبته، وبقرب حياة الأشخاص من زمن التنبؤ. فالحديث عن مستقبل حياة قد تحقّق جزء منها هو أسهل وأدقّ من الكلام عن حياة لَمْ تبدأ بعد: مستقبل حفيد شابٍ أعزب مثلاً. فكلّما تناولت النبوءة حياةً بعيدة في الزمن ازدادت الغباشة وشحّت التفاصيل. فمثل القدرة على التنبؤ كمثل الطاقة: يقلّ تأثيرها مع ازدياد المسافة بينها وبين العنصر المتأثّر، أو طول زمن تطبيقها. وهذا ما يدعّم فكرة طاقات الإنسان الكامنة التي تمكّنه من القيام بأعمال غير مألوفة في الحياة الطبيعيّة.

الوسيط هو شخص يقوم بأمور عجيبة مدهشة في جلسات تدعى «جلسات ما وراء النفس». وتضمّ أفرادًا قليلين في مكان مُعتِم أو ذي إنارة شديدة الانخفاض. وفي هذه الجلسات، يبذل الوسيط قصارى جهده ليقدّم للحاضرين ما يرغبونه. وما هذا الجهد إلاّ محاولة لإطلاق الطاقات الكامنة في النفس. وقد أثبت الأستاذ تونكيدك Tonquédec، ومن بعده كثير من علماء النفس، أنّ جسم الإنسان يرسل موجات تؤثّر على الأشخاص الآخرين. فيشعرون بالرهبة أمام هذا، وبالارتياح مع ذاك.

ويتمتّع بعض الأشخاص بالقدرة على إرسال موجات مركّزة وقويّة، فيتمّ الاتّصال عن بعد Télépathie، أو تحريك الأشياء دون مسها، أو إظهار رؤى للحاضرين. وتساعد الظلمة أو النور الخافت على حدوث هذه الأمور. ويشير الباحثون في ما وراء الطبيعة أنّ قلّة ضئيلة من الناس يستطيعون أن يحصلوا على نتائج جيّدة في وضح النهار. ويستخدم الوسيط في بعض الأحيان شيئًا يركّز انتباهه عليه: كرة من الكريستال، صورة... أو يستسلم إلى الكتابة التلقائيّة.

ويدخل في غيبوبة تتفاوت في درجتها، وتشبه مراحلها الأولى أحلام اليقظة، وبهذا يبتعد بعض الشيء عن الجوّ العامّ الذي يحيط به.

التفسيرات الطبّيّة

إذا كان العلم يعجز حتّى الآن عن شرح الظواهر الغريبة التي تحدّثنا عنها لتوّنا شرحًا كافيًا، فإنّه يستطيع على الأقلّ تفسير آليّة حدوثها. فبحسب وجهة النظر الطبّيّة، كلّ أمر مزعج يبقى في الذاكرة يسبّب تغيّرات فن جسم الإنسان تؤثّر على قواه المتنوّعة: التأثّر الشديد من موقف معيّن، الحسّاسيّة المفرطة، التعب الجسديّ، كثرة المشاغل الفكريّة والجسديّة، جميع أنواع الأمراض، خصوصًا أمراض الجهاز الهضميّ، قلّة النوم، سماع الأخبار السيّئة، الثورة والغضب، عسر الهضم. جميع هذه الأمور تولّد اضطرابات نفسيّة كافية لكي يرى المصاب رؤى ويسمع أصواتًا وكأنّ الأمر يحدث فعلاً في العالم المادّيّ.

ويشرح الأستاذ أوريزون Oraison آليّة هذه الظواهر فيقول:

«يوافق الإحساس المرئيّ أو السمعيّ تغيّرات كيميائيّة دقيقة Microchimie متفاوتة الشدّة وكثيرة التعقيد لخلايا الطبقة الخارجيّة للدماغ، وفي المنطقة البصريّة أو السمعيّة». فالظهورات تتمّ إذًا في هذه الخلايا. تحدث هذه التغيّرات الكيميائيّة لأسباب نجهلها، وتؤثّر على خلايا النظر أو السمع، فيترجمها المخّ على أنّها أمور حقيقيّة. وقد بدأ علم الكيمياء الخلويّ والدراسات الحديثة للتأثيرات العصبيّة بفهم هذا النظام. وتبيّن أنّ هناك علاقة بين الحياة العاطفيّة وتولّد هذه السيّالة العصبيّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ للاضطرابات التي ذكرناها من قبلُ دوراً هامًّا في ولادة الرؤى وسماع الأصوات من المخيّلة.

٦ ـ معنى الظهورات

التدخُّل الإلهيّ في الظهور

بعد الاستعراض السريع للظهورات في الديانات غير المسيحيَّة، وفي مشافي الأمراض النفسيَّة، يتساءل المرء: ما هي مكانة الظهورات المسيحيَّة وخصوصيَّاتها في إيمان الكنيسة وتاريخنا الحديث؟ وهل التشابه بين الظهورات وما يجري عند بعض المرضى النفسيّين ينفي أصل الظهورات الإلهيّ؟

تحدَّثنا في المقدّمة عن موقف الأصوليّين من الظهورات، ومحاولة استغلالها للبرهان على صحّة الإيمان المسيحيّ وزيف الديانات الأخرى. لقد خفي على هؤلاء التعارض بين فكرة الإله الواحد للكون كلّه والخلاص الشامل لجميع البشر الذي وهبنا إيّاه الابن مع فكرة الخصوصيَّة التي يحاولون نشرها وتدعيمها، باعتقادهم أنّ الله لا يعمل إلاّ في جماعة بشريَّة محدودة وهي الجماعة المسيحيَّة. فالكتاب المقدَّس في عهدَيه القديم والجديد، لا يكفّ عن ذكر عمل الله في الوثنيّين، وكيف تشمل محبته جميع البشر. ولعلّ سيرة اهتداء قائد المائة قرنيليوس، خير برهان على ذلك (رسل ١٠، ١١).

أمّا وجود حالات مشابهة للظهورات في العيادات النفسيَّة ودراسات علوم ما وراء الطبيعة، فهو دليل على أنّ الله يستخدم قوانين الطبيعة ليتّصل بالإنسان. وحين نقول علم ما وراء الطبيعة، أو ظواهر غير طبيعيَّة، لا نعني بذلك أمورًا تخرق قوانين الطبيعة وتخرج عنها، بل أمورًا تحدث وفقًا لقوانين الطبيعة التي لا نعلم منها حتّى الآن إلاّ الشيء اليسير. هذا ما يؤكّده علم النفس حين يقرّ بأنّ معرفتنا لقوانين الطبيعة ناقصة وغير كافية لشرح جميع أبعاد النشاط الإنسانيّ. ويعرَّف علم ما وراء الطبيعة بأنّه علم يلاحظ الظواهر التي **لم يتوصَّل العلم بعد إلى شرح ماهيَّتها** ويدرسها. فمثل عمل الله في الظهورات إذًا كمثل عمل إنسان القرن العشرين: يسخّر الطبيعة ويستثمر ما فيها من غنى لينتج شيئًا جديدًا رائعًا. فمَن منّا يستطيع أن يقول إنّ إنتاج الأدوات البلاستيكيَّة تمّ وفق قوانين خارقة للطبيعة؟ وماذا تظنّ القبائل البدائيَّة في الأمازون حين ترى طائرة تحلّق في السماء

فوقها؟ إنّ حالنا مع الظهورات كحال تلك القبائل، وحين يُعرف السبب يزول العجب.

وعلى هذا الأساس، نعرّف الظهور على النحو التالي: حين يتّصل الله بالبشر، فإنّه يستخدم جميع إمكانيّات الخيال والذكاء عند الإنسان، خصوصًا حين يكون في حالة انخطاف، أي خارج عالم الواقع، وفي مجال تتحوّل فيه اللاموضوعيّة Subjectivité إلى موضوعيّة Objectivité. وهذا التحوّل طبيعيّ من حيث الآليّة النفسيّة. لكنّه يصبح فوق طبيعيّ بفضل تدفّق النعمة التي أحدثته، والتي بثّت فيه أمرًا لا يمكن للعلم أن يلاحظه لأنّه من النوع الروحيّ المحض.

أمر مدهش أو علامة؟

«عندما رشح الزيت من بعض الصور والتماثيل في دار العجزة، جاءت الناس أفواجًا لتُعاين ما جرى، واكتظّ المكان بالزوّار طوال النهار. والآن، بعد مضيّ سنتين على هذا الحدث، فإنّك، حين تذهب لرؤية الصور والتماثيل التي ترشح زيتًا، لا تصادف زائرًا واحدًا بها أو متعبّدًا أمامها». إنّ هذه الشهادة تبيّن مراحل تأثير الظهورات في الناس. فهي تثير الدهشة والعجب في البداية. ومع مرور الزمن، يترك الانبهار مكانه لشعور آخر أكثر ثباتًا وأقلّ تعجّبًا. وهو أمر تعوّدنا عليه مع ظهور الاختراعات الجديدة. فبعد أن ننبهر بها وتشغل كلّ تفكيرنا، نتعوّد عليها ونجد لها مكانًا صغيرًا في حياتنا اليوميّة. وتبقى على هذا النحو إلى الأبد.

لم يسمِّ الإنجيليّون الأعمال غير الطبيعيّة التي قام بها يسوع أعاجيب، بل أطلقوا عليها اسم علامات Séméia أو أعمال Erga، لينبّهوا القارئ إلى أنّ المعجزة هي علامة قبل أن تكون حدثًا عجيبًا. وحين جاء الشيطان ليجرّب يسوع في البرّيّة (متّى ٤/١ – ١١)، لم يهاجم قدرة يسوع على اجتراح المعجزات، بل حاول أن يدفعه إلى استعمال هذه القدرة ليقوم بما هو مدهش وعجيب بدلاً من أن يستخدمها علامةً لحضور الملكوت. ويشير متّى الإنجيليّ إلى أنّ هذه التجربة

كانت تتكرّر بعد كلّ معجزة يقوم بها يسوع، حين يحاول الشعب أن ينادي به ملكًا. حتّى إنّه امتنع عن القيام بالمعجزات في أواخر أيّام حياته، وكان يؤنّب الذين يتبعونه من أجل المعجزات التي يقوم بها لا من أجل تعاليمه.

وإذا كان جوهر المعجزة هو العلامة التي على المؤمن أن يلاحظها، فإنّ هذا لا يعني بأيّ شكل من الأشكال عدم أهمّيّة الدهشة والانبهار في شفاء مقعد، أو إقامة ميْت، أو تكثير خبز. ولكنّه يتوجّب علينا أن نعرف جيّدًا طبيعة ذلك الأمر المدهش وغايته، وهل جرى الحدث لأجل الدهشة فقط أم إنّه علامة أرسلها الله لنا وينتظر منّا الجواب. فالقدّيس أوغسطينُس يقول في هذا الصدد: «إنّ معجزات يسوع هي ظهورات مرئيّة لِمَا هو غير مرئيّ». ولهذا كان يسوع يربط بين المرئيّ وغير المرئيّ، بين المدهش والعلامة. فحين شفى الأعمى تكلّم عمّن لهم عيون ولا يرون (يو ٣٩/٩ ـ ٤٠) وحين كثّر الخبز تكلّم عن خبز الحياة (يو ٦). ولعلّ أكثر المعجزات برهانًا على ذلك الربط هي شفاء المقعد في كفرناحوم (مر ١/٢ ـ ١١). فحين شفى يسوع النفس: «يا بُنَيّ، غُفِرَت لك خطاياك»، لم يؤمن الشعب بهذا الشفاء وطلب علامة. فقال يسوع: «قم فاحمل فراشك واذهب إلى بيتك».

فالظهورات المسيحيّة إذًا، ورغم كلّ ما يحدث فيها من أمور عجيبة مدهشة، هي علامات على المؤمنين أن يفهموها. ولا يكون للظهورات قيمة أو معنى دون ذلك.

٧ ـ الظهورات وتعليم الكنيسة

من أوغسطينُس إلى توما الأكوينيّ

على الرغم من حذر القدّيس أوغسطينُس ومواقفه المحافظة في شأن الظهورات، استمرّ فهم المؤمنين لِمَا هو فوق الطبيعة في الازدياد. وقد أثّر هذا الأمر في التعليم المسيحيّ وسِيَر القدّيسين تأثيرًا بالغًا. وفي أيّام الآباء المدرسيّين (السكولاستيك)، نجد القدّيس توما الأكوينيّ يخصّص، مثل سائر معلّمي

الكنيسة في عصره، عدّة صفحات لمعالجة موضوع الظهورات في كتابه «الخلاصة اللاهوتيّة». وقامت فكرته الأساسيّة على أنّ الرسائل التي ينالها بعض الأفراد في انخطافاتهم لا تزيد أيّ حقيقة على الوحي الكتابيّ، لأنّ يسوع أتمّ الكتب وكشف لنا كلّ شيء. ورسائل الظهورات هي توصيات لممارسة بعض الأعمال التقويّة لتقدّم حياة المؤمن الروحيّة وخلاص نفسه. ويمكن للإنسان أن يخضع لهذه التوصيات إذا رأى أنّها مفيدة له. ويكون خضوعه لها إنسانيًّا، أي أنّه يكون باختياره ولا يجبر به جميع المؤمنين.

عصر الإصلاح البروتستانتي

تميّزت نهاية العصور الوسطى بنموّ حركات تقويّة، خصوصًا في إسبانيا، نموًّا سريعًا. واستفاد زعماء هذه الحركات من انتشار الجهل والاضطرابات لينشروا رؤاهم الأخيريّة Eschatologiques، فأثاروا قلق السلطات الكنسيّة. وفي مجمع لاتران Latran الذي عقد سنة ١٥١٦، أصدر الأساقفة الوثيقة التالية لتنظيم مراقبة الظهورات:

«نريد منذ الآن، وبحسب القانون العاديّ، أن يُحفَظ حقّ البتّ في أمر الإلهامات للكرسيّ الرسوليّ، قبل نشرها أو إعلانها للمؤمنين. وإذا لم يكن الانتظار ممكنًا، أو أملت الضرورة الملحّة القيام بشيء مخالف، تحوَّل المسألة إلى الأسقف المحلّيّ... فيجتمع هذا مع ثلاثة أو أربعة أشخاص ضليعين في شؤون العقيدة، ويدرس معهم هذه المسألة دراسة دقيقة. فإذا رأوا أنّ ما بين أيديهم مناسبًا، ونحن نعتمد في هذا على ضميرهم، يستطيعون أن يمنحوا الموافقة».

ورغم أهمّيّة هذه الوثيقة، إلاّ أنّها جاءت متأخّرة جدًّا. فقد كان لوثر يدرّس الكتاب المقدّس في جامعة ڤيتنبرغ Wittenberg، ويحضّر احتجاجاته الخمسة والتسعين التي ستولّد الانشقاق في الكنيسة. فتحت شعار «الكتاب المقدّس فقط Sola Scriptura»، انتقد لوثر بشدّة الرؤى والظهورات المنتشرة في عصره، وأشار إلى انحراف الإيمان الذي حدث بسببها: «الآن، وقد صارت الكتب المقدّسة لدينا، لم يعد هناك شيء آخر يكشف لنا. فنحن لسنا بحاجة إلى

إلهام يُضاف إلى ما كتبه الرسل... فلنتمسّك ببشارة الروح القدس وإلهامه، لأنّه الوحيد الذي يقول لنا ما علينا أن نعرفه».

وكان للمتصوّفين الإسبان موقفٌ مشابه من حيث التشدُّد تجاه الظهورات. فيوحنّا الصليب، الذي عاش في القرن نفسه، رفض رفضًا شديدًا أن تُعتبر كتاباته إلهامات: «لأنّه أعطانا ابنه وهو كلمته الوحيدة... وأخبرنا وكشف لنا جميع الأمور مرّة واحدة في كلمته، ولم يتكلّم مرّة أخرى... وبالنتيجة، مَن أراد محادثة الله اليوم، أو طلب منه رؤية أو إلهامًا، فإنّه لا يرتكب حماقة فقط، بل يهين الله، لأنّه كفّ عن تثبيت نظره في يسوع، وأراد شيئًا آخر جديدًا». ويبالغ القدّيس يوحنّا الصليبيّ في تشدُّده، في الفصل السابع والعشرين من كتابه المُعَنْوَن **الصعود إلى الكرمل**، ويطلب من المؤمن أن لا يكتفي برفض هذا النوع من الإلهامات، بل أن يقاومها حين يشعر بها في نفسه.

وأدّت حركة الإصلاح البروتستانتيّ إلى ظهور تيّار كاثوليكيّ متعصّب، بالغ في ذكر الظهورات. فكثرت الصور العجائبيّة، وأخبار المعجزات والرسائل السماويّة. وخافت السلطات الكنسيّة على الإيمان من الانحراف، وأعادت في المجمع التريدنتينيّ ما سنّته من شرائع للظهورات في المجمع اللاترانيّ، وأضافت: «لا تُقبَل أيّ معجزة جديدة بدون اعتراف الأسقف بها وموافقته عليها. فهو حين يعلم بحدوثها، يستشير اللاهوتيّين وأشخاصًا آخرين من الأتقياء، ويقوم بما يراه موافقًا للحقيقة والتقوى. وإذا اضطرّ الأمر إلى استئصال ممارسة شاذّة مشكوك في أمرها، أو إذا طُرِحت بعض المسائل الخطرة في القضيّة المدروسة، على الأسقف أن ينتظر رأي رئيس الأساقفة وباقي الأساقفة من أعضاء المجمع الإقليميّ، قبل أن يعلن ردَّه على المسألة. ولا يتمّ إقرار أيّ جديد دون العودة إلى الكرسيّ الرسوليّ».

ونلاحظ هنا أنّ موقف الكنيسة من الظهورات تغيّر تغيّرًا كبيرًا في الفترة القصيرة التي تفصل مجمعَي لاتران وترانت. وربّما كان ذلك بسبب الانشقاق البروتستانتيّ وانتقادات المنشقّين لبعض أنواع العبادات التقويّة. ويمكننا أن نحصر هذه التغيّرات في نقاط ثلاث:

١ - إهتمّ مجمع لاتران بتنظيم مسألة الإلهامات، بينما شغلت المعجزات مجمع ترانت.

٢ - لم يرِدْ ذكر للحالات الاضطراريّة في الوثيقة الثانية.

٣ - أوصت الوثيقة الأولى بإرسال جميع القضايا إلى الكرسيّ الرسوليّ، ولا يبتّ الأسقف في الأمر إلاّ في حالات الضرورة القصوى. أمّا الوثيقة الثانية فقد سلكت طريقًا عكسيًّا.

الوثائق المجمعيّة والبابويّة

في القرن السابع عشر، اقتفى الباحثون في الروحانيّات أثر المتصوّفين الإسبان، وصنّفوا الظهورات على أنّها ظواهر ثانويّة في التصوّف. كما تفادى اللاهوتيّون الحديث عنها، ولم يذكروها إلاّ عرضًا في كلامهم عن الإيمان والنبوءة. ولكن انتقادات البروتستانت الشديدة أجبرتهم على معالجة موضوع الظهورات من أجل وضع قواعد لتمييز الصالح فيها عن الفاسد. ومن بين المقالات الكثيرة التي تناولت هذا الموضوع، انتشرت ثلاث منها انتشارًا واسعًا، وكتّابها هم: دومينيك غرافينا Dominique Gravina الدومينيكاني (نابولي ١٦٣٨)، وأوسابيوس أمورت Eusèbe Amort الأوغسطينيّ (أوغسبورغ ١٧٤٤)، والأب نيقولا لنغليه – دوفرنوا Abbé Nicolas Lenglet - Dufresnoy (باريس ١٧٥١).

وأهمّ مقالة عن الظهورات في ذلك العصر كانت للقانونيّ لوران لامبرتيني Laurent Lambertini الذي صار في ما بعد البابا بنديكتس الرابع عشر (١٧٦٩ – ١٧٧٤). وقد وردت هذه المقالة في كتابه **في تطويب خدّام الله** *(De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione)*:

«إنّ موافقة الكنيسة على ظهورٍ ما تعني فقط إعطاء الإذن، بعد فحص دقيق، في نشر هذا الظهور لتثقيف المؤمنين وفائدتهم. ورغم موافقة الكنيسة، علينا أن لا نقبل هذه الظهورات كما نقبل الإيمان الكاثوليكيّ، بل أن نقبلها قبول إيمان بشريّ، بحسب ما يمليه علينا واجب الحذر، وبحسب احتمالات هذه الظهورات التي يمكن للتقوى أن تؤمن بها.

... وفي النتيجة، يحقّ لنا أن نرفض هذه الظهورات، وأن نبتعد عنها، شرط أن يتمّ ذلك بتواضع مناسب لأسباب فاضلة، وبدون احتقار».

وتعتبر هذه الوثيقة من أهمّ ما كُتِب في الظهورات، لأنّ المكانة القانونيّة التي حدّدها الأب لامبرتيني للظهور بقيت كما هي حتّى يومنا هذا. فالمسألة لم تعد: مَن له السلطان للبتّ في كون ظهورٍ ما من مصدر إلهيّ أم لا، بل: ما هي مكانة الظهورات في الإيمان المسيحيّ. وهنا يمكننا أن نشيد بجرأة الأب لامبرتيني ووضوحه. فقد ميّز بين نوعين من الإيمان: واحد لا يمكن للإنسان أن يكون مسيحيًّا بدونه: وهو الإيمان بأنّ المسيح هو ابن الله، والإيمان بعقيدة الثالوث، وبالتجسّد، بالفداء... وقد أطلق عليه اسم الإيمان الكاثوليكيّ، وهو تعبير يكافئ في أيّامنا ما نسمّيه الإيمان المسيحيّ. وآخر يمكن للفرد أن يكون مسيحيًّا بدونه، لكنّه مفيد للحياة الروحيّة: وهو التُساعيّات، وصلاة المسبحة، والتبرّك من الصور الدينيّة... وسمّاه الإيمان البشريّ. وصنّف الظهورات مع الإيمان البشريّ لأنّه لا يمكنها أن تضيف شيئًا جديدًا على ما أعلنه الإنجيل، بل تقترح أفعالاً تقويّة وصلوات من شأنها أن تساعد المؤمن في حياته الروحيّة. وبهذا أكّد الأب لامبرتيني ما قاله القدّيسون أوغسطينُس وتوما الأكوينيّ ولوثر، وصاغه في نصّ قانونيّ رعويّ واضح.

وفي السادس من شهر شباط (فبراير) ١٨٧٥، أي بعد حوالى قرن من الزمن، جاء ذكر الظهورات في ردّ لمجمع الطقوس Congrégation des Rites على استشارة طلبها رئيس أساقفة سانتياغو في الشيلي بشأن سيّدة الرحمة Notre-Dame de la Merci. وجاء في الردّ:

«لا يقرّ الكرسيّ الرسوليّ الإلهامات أو الظهورات ولا يدينها، ولكنّه يسمح فقط بالإيمان بها تقويًّا وبإيمان بشريّ، وفقًا لِمَا ترويه شهادات أهل الثقة وتؤكّده».

كما أعطي ردّ مماثل في الثاني عشر من شهر أيّار (مايو) ١٨٧٧، للأساقفة الذين طلبوا من الكرسيّ الرسوليّ إقرارًا رسميًّا بظهورات لورد Lourdes والساليت La Salette. وفي الثامن من شهر أيلول (سبتمبر) ١٩٠٧، ذكّر البابا بيوس العاشر في رسالته الجامعة Pascendi بموقف الكنيسة من الظهورات: «وفي ما يختصّ بالتقاليد التقويّة، فإنّ الكنيسة تمنع منعًا باتًّا، من باب الحذر، أن تُروى

هذه التقاليد في كتب عامّة دون أخذ الاحتياطات اللازمة... كما أنّ الكنيسة لا تضمن، حتّى في هذه الحالة، صحّة ما يُروى، ولكنّها لا تمنع الإيمان بها إذا لم يتعارض مع دوافع الإيمان البشريّ». وقد قصد البابا بكلمة «التقاليد التقويّة» جميع الروايات الملحميّة التي كانت تروى عن القدّيسين والظهورات، كالقدّيس جاورجيوس حين قتل التنّين، وظهور مار الياس على سارق الدير ليشلّ له يده...

نلاحظ في هذه الرسالة الجامعة وجود عنصرين جديدين في موقف الكنيسة من الظهورات:

١ ـ لا تضمن الكنيسة حقيقة حدوث الظهور رغم موافقتها عليه.

٢ ـ للظهورات في الإيمان المسيحيّ دور يماثل دور الذخائر والأيقونات والممارسات التقويّة.

وفي الثامن عشر من شهر شباط (فبراير) ١٩٥٩، أعطى البابا يوحنّا الثالث والعشرين خلاصة نظرة الكنيسة إلى الظهورات في خطاب ألقاه لمناسبة العيد المئويّ لظهورات لورد. وراعى البابا في كلمته الحساسيّات المختلفة في هذا الموضوع، وحاول أن يجد حلاً وسطًا يرضي المؤيّدين والمعارضين:

«إنّ البابوات قد أخذوا على أنفسهم أن ينصحوا المؤمنين بالانتباه ـ إذا رأوا بعد دراسة واعية أنّ هذا يناسب الخير العامّ ـ إلى الأنوار الفوق الطبيعيّة Lumières surnaturelles التي راق لله أن يخصّ بها بعض النفوس المختارة، لا ليعلن عقيدة جديدة وبل ليقود مسيرتنا». وقد جاء هذا الإعلان بعد بداية إرهاصات الثورة عند مؤيّدي الظهورات، بسبب صمت الكنيسة الطويل، وعدم إدلائها بأيّ رأي في ما يختصّ بكثير من الظهورات التي حدثت بعد سنة ١٩٣٣.

علوم اللاهوت والظهورات

اللاهوت العقائديّ يعرّف الظهورات بأنّها زينة لا ضرورة لها، أو خيالات مجانيّة فانية. ويرى هذا اللاهوت أنّه يستحيل الاعتماد على الظهورات لإعلان عقيدة من العقائد أو تبريرها.

اللاهوت الأساسيّ يضع الظهورات في آخر القائمة، وكثيرًا ما يهملها. ملكيور كانو Melchior Cano لا يذكرها من بين المجالات اللاهوتيّة العشرة الأساسيّة ولا حتّى من بين المجالات الثانويّة الملحقة كالفلسفة والحقوق والتاريخ.

اللاهوت الكتابيّ لا يمكنه أن يقارن بين الوحي الإلهيّ المدوَّن في الكتاب المقدَّس والإيحاءات اللاحقة التي ينالها بعض المسيحيّين في الظهورات. ويجبر تحديد الكتب المقدَّسة دارسي الكتاب المقدَّس على إهمال جميع النصوص الأخرى، سواء أكانت سابقة أم لاحقة لعصر الكنيسة الرسوليّة.

اللاهوت الأدبيّ ابتعد عن هذا المضمار المبهم الغامض رغم أنّ أثر الظهورات على سلوك الناس موضوع يخصُّه. وسبب ابتعاده هو أنّ الرسائل التي يتلقّاها المُشاهد تأتي بشكل أوامر للقيام بسلوك معيَّن: صوم، صلاة السبحة... وها من شأنه أن يجمّد الأحكام الأخلاقيّة ويحوّل مسؤوليّة المؤمن إلى مجموعة واجبات عليه تطبيقها حرفيًّا.

اللاهوت التصوُّفيّ يخلص لتعاليم القدّيس يوحنّا الصليبيّ، ويحذِّر من الظهورات ويعتبرها ظواهر ثانويّة وقتيّة فانية. وتاريخ اللاهوت التصوّفيّ هو تاريخ خفض قيمة الظهورات، ولو نظريًّا، ورفع قيمة التأمّل الفطريّ الصافي غير النبويّ.

اللاهوت الروحيّ يحذِّر من المواهب الاستثنائيّة الّتي قد تولِّد أناجيل جديدة أو عنصرات أخرى، والتي تعسّر فهم كلام الله بإلهاماتها المليئة بالألغاز.

القانون الكنسيّ يعالج الظهورات من وجهة نظر محدودة وسلبيّة. فالقوانين لا تهتمّ إلاّ بتحديد الظهورات الكاذبة والحُرُم التي تستوجبها.

اللاهوت المريميّ مثل جميع التيارات اللاهوتيّة، لا يستطيع أن يبني تفكيره على أساس عقليّ منطقيّ. ولمّا كانت هناك شكوك في المصدر الإلهيّ للظهور، فإنّ هذه تجعله خارج حقل أيّ تفكير لاهوتيّ. وبذلك تنقسم الكتب المريميّة إلى قسمَين: الأوّل لاهوتيّ مؤسَّس على الكتاب المقدَّس والثاني هو مجموعة كتب صلاة وتقوى لإكرام مريم.

٨ ـ ضرورة الظهورات ومشاكلها

لا للأنبياء الأمّيّين

تعترف الكنيسة بأنّ الله يوجّه بواسطة قدّيسيه إلهامًا خاصًّا إلى إنسان أو مجموعة بشر. وهذا الإلهام الخاصّ لا يصلح إلاً في زمان ومكان معيّنَين، وهدفه دعوة الناس إلى التوبة أو تجديد حياتهم الروحيّة. وفي الوقت نفسه، يؤكّد اللاهوت على أنّ الوحي الإلهيّ قد انتهى مع موت آخر التلاميذ، وأنّه لا حاجة للحصول على وحي إضافيّ. لذلك، ولإزالة التعارض بين هاتين الفكرتين، تمّ الإقرار على أنّ الإلهام الخاصّ الذي يناله الإنسان من الظهورات، لا يكون له معنى أو شرعيّة إلاً إذا توافق مع الكتاب المقدّس. ولكن قولاً كهذا يفترض أنّنا نعرف كلام الكتب بجميع أبعاده ومعانيه بحيث نستطيع أن نقرّر الإلهام الصحيح من المزيّف. ولو كانت لدينا معرفة كهذه، فما حاجتنا إلى الإلهام الخاصّ؟ ولماذا يرسل الله ذلك الإلهام؟

ما زالت هذه التساؤلات مطروحة دون جواب مقنع. فاللاهوت يفرض شروطه وقوانينه على جميع ما يقال في الكنيسة، ويضيّق الخناق ما استطاع على الرحم التي تولّد الأنبياء، أي على مَن ينعم الله عليهم بإلهامات خاصّة تجعلهم يعرفون الكتب المقدّسة معرفة عميقة. ولدينا في سيرة القدّيس إغناطيوس ده لويولا خير دليل على ذلك. فحين صاغ إغناطيوس خبرته الروحيّة في كتاب الرياضات وحاول نشرها، عارضته محاكم التفتيش. وكانت أوّل حجّة لها أنّه لم يدرس اللاهوت. ومُنِع إغناطيوس عن نشر رياضاته بسبب ذلك رغم أنّ محاكم التفتيش لم تجد فيها ما يتعارض مع الإيمان.

لا كرامة لنبيّ في الكنيسة

نحن نعلم أنّ جوهر إيمان اليهود موجود في كتب التوراة. ولم يكن الأنبياء الذين أتوا بعد ذلك وتكلّموا باسم الربّ يدّعون أنّهم يعلنون شيئًا جديدًا، بل كانوا يعلنون المعرفة الصحيحة والعميقة لِمَا هو موجود، أي للتوراة. فكان هدف

رسالة النبيّ تقويم سلوك الشعب ليعيش في العهد الذي عقده أجداده مع الله، ويجدّده هو وأبناؤه. فعمل النبيّ إذًا هو عمل تأوين Actualisation، أي أنّه يعيد ما ورد في التوراة بكلام معاصر. ومن هذا المنطلق قال يسوع إنّه لم يأتِ لينقض بل ليتمّم. وما كانت تعاليم المسيح سوى كشفٍ عن هويّة الله وصورة الإنسان المخفيّتَين في التوراة. وبعد قيامة يسوع، قام الرسل بدور الأنبياء، وأعلنوا البشارة إلى الشعوب، كلٌّ بحسب ثقافته. وخلف آباء الكنيسة الرسل، وتسلّموا منهم زمام الأمور، وظهرت تيّارات لاهوتيّة متنوّعة، ومدارس متخصّصة، وشيئًا فشيئًا، وبسبب التطرّف والهرطقات، أغلق اللاهوتيّون الباب أمام كلّ معرفة للكتاز المقدّس لم يسبقها جهد فكريّ ودراسة. وبذلك، تحوّل الروح القدس من ريح تهبُّ حيث تشاء إلى هواء يولّده مكيّف ويضخّه عبر قنوات محكمة الإغلاق ليوصله أحيانًا إلى حيث لا يشاء.

الظهورات ضرورة إنسانيّة

منذ أن وعى الإنسان إلى وجوده وهو لا يكفّ عن السعي نحو المطلق. وتخطّي محدوديّته. فهو يشعر في قرارة نفسه أنّ كيانه لا يقتصر على ذلك الوجود المادّيّ التاريخيّ الفاني، وأنّ فيه شيئًا يجعله يسمو على ما في الطبيعة من مخلوقات. ولذلك، صنع الإنسان آلهة ليعبّر من خلالها عن المطلق الذي يصبو إليه، ووضع لها طقوسًا وعبادات ليتقرّب ما أمكنه من هذا المطلق. ويؤكّد علماء الأنتروبولوجيا أنّ الإنسان بطبيعته توّاق إلى الخروج من ذاته والسعي نحو المطلق. وهذا يؤكّد قول القدّيس أوغسطينُس: «خلقتنا لك يا ربّ، وقلبنا لن يرتاح إلاّ إذا استقرّ فيك».

لقد لبّى الله شوق الإنسان للقائه، فتجسّد وصار إنسانًا. ولكي يبقى حدث التجسّد حاضرًا، ويدوم فرح البشر بوجود الله بينهم، ظهرت الكنيسة والأسرار التي هي علامة حضور المسيح في عالمنا. فالأسرار، خصوصًا سرّ القربان المقدّس، هي إشباع لرغبة الإنسان في لقاء ربّه. لكن هذا الإشباع فقد معناه منذ زمن بعيد، في كنيسة غاص لاهوتها في بحر العقلانيّة، وتحوّل منبر الوعظ فيها

إلى مجلس جدالات مجرَّدة. وصار رعاتها مديرين يسوسون أملاكها لجني أكبر كمّيّة ربح ممكنة. وهكذا، ظهرت الهوّة بين تعاليم الكنيسة وطقوسها وبين إيمان الشعب. لهذا نرى أنّ الظهورات لا تنتشر إلاّ في الأوساط الشعبيّة التي لا تفهم شروحات اللاهوتيّين العقلانيّة، وأنّ غالبيّة مُشاهديّ الظهورات نساء أو أطفال، أيّ أشخاص قادرون على إقامة علاقة حبّ عاطفيّ من القلب مع إلههم وخالقهم. ولا عجب إذا كانت العذراء هي الشخصيّة التي تظهر في غالب الأحيان، لأنّها رغم المبالغة في إكرامها وتقريبها من الألوهة، ظلّت إنسانة وأمًّا، قريبة من البشر وبعيدة عن تحليلات اللاهوتيّين والفلاسفة ودراساتهم المجرَّدة، فالظهورات في كثير من الأحيان صرخة استياء في وجه مؤسّسة لا تعبأ إدارتها باحتياجات أعضائها.

والظهورات علامة لحضور الله بيننا، وهي وسيلة روحيّة يمكنها أن تساعد نفوس الشعب البسيط على التقرّب إلى الله والارتواء منه. فهي لا تضيف شيئًا إلى وحي الإنجيل، ولكنّها تؤوّن بطريقتها تعاليم المسيح. وهي لا تقود الإنسان إلى الإيمان كما يظنّ البعض، بل تفترض الإيمان لتصديقها والتسليم بها. وهذا الإيمان هو إيمان بشريّ، أي يمكن للمرء أن يكون مسيحيًّا كاملاً بدونه. لأنّه لو لم يكن الأمر كذلك، فإنّ وجود الظهورات سيتحوّل إلى برهان يؤكّد صحّة الدين المسيحيّ، وكأنّ مضمون هذا الدين لا يقوم بذاته، وهو من الركاكة بحيث إنّه يحتاج إلى دعامات لاحقة تثبّته.

وعلى كلّ حال، فإنّ ما عرضناه في شأن الديانات البدائيّة يبيّن أنّ للشعب دوراً هامّاً في تحديد منشأ الظهور. فكما أنّ سحرة القبائل ينالون قدرة على شفاء المرضى حين يؤمن الشعب أنّ لهم هذه القدرة، كذلك يصير مصدر الظهور إلهيًّا حين يؤمن الشعب، ويتجدّد في حياته الروحيّة. فنحن نعلم أنّ الله لا يبخل على محبّيه بالنعم. ومثل الشعب المؤمن بالظهور كمثل العذراء التي آمنت فتجسّد ابن الله في أحشائها. مَن منّا يستطيع أن يَعزي ظهورًا أثار موجة من التجدُّد الروحيّ إلى الشيطان؟ ومن منّا لا يؤمن أنّه حين يصلّي يسمعه الله، وحين يتأمّل فإنّ الله يكلّمه؟ فإذا كان حالنا نحن الأفراد هكذا فما بالنا في جماعة تؤمن بوجود الله

بينها، وبحضوره الحقيقيّ؟ الظهور هو علامة مركّزة لحضور الله تخفي وراءها نعمًا أعمق بكثير من مسألة سيلان زيت أو شفاء من مرض. ومن واجب المؤمنين أن يشدّدوا على هذه العلامات وأن يتعدوا ما استطاعوا عن الوجه المعجزيّ للظهور لأنّه قشور لا علاقة لها بالجوهر.

٩ ـ كيف نكشف الظهورات المزيّفة

مصادر الإلهام الثلاثة

إنّ أوّل قاعدة في تمييز الإلهامات بعد أيّام الرسل وردت في كتاب الديداكي (القرن الثاني الميلاديّ). ويقول الكتاب في سياق الحديث عن الأنبياء داخل الجماعة المسيحيّة: «لا يكون الإنسان الذي يتكلّم بإلهام من الروح القدس نبيًا إلاّ إذا عاش متشبّهًا بالمسيح. فنحن نميّز إذًا الأنبياء الحقيقيّين من المزيّفين من خلال طريقة حياتهم. فكلّ نبيّ يدعو إلى إقامة وليمة بإلهام من الروح القدس يمتنع عن الأكل منها، وإلاّ كان نبيًا كاذبًا. وعلى العكس، كلّ نبيّ ثبّت صدقه، ويعمل في سبيل سرّ الكنيسة في العالم، ولا يعلّم الناس بأن يقتدوا به، لن يُحكَم عليه عندكم لأنّ محاكمته هي عند الله».

وفي القرن الثالث الميلاديّ، عالج أوريجانس الإسكندريّ موضوع الإلهامات. ويعود إليه الفضل في تحديد مصادرها الثلاثة: «الأفكار التي تتولّد في قلبنا... تأتي أحيانًا منّا، وأحيانًا تثيرها قوى الشرّ فينا، وأحيانًا يرسلها الله أو ملائكته لنا».

وفي القرن الرابع، أعاد يوحنّا كسيانس ما قاله أوريجانس في صيغة مشابهة: «علينا أن نعرف قبل كلّ شيء أنّ هناك مبادئ ثلاثة يمكن لأفكارنا أن تنبع منها وهي: الله، والشيطان، ونحن».

ودخلت نظريّة المصادر الثلاثة للإلهام في عالم النسيان مدّة قرون كثيرة. لكن الطبّ النفسيّ أعادها إلى الذاكرة وثبّتها بدراساته المتنوّعة. واليوم، تقرّ الكنيسة الكاثوليكيّة بأنّ للإلهام مصادر ثلاثة يختلط بعضها ببعض أحيانًا وفق

نظام محدَّد. فلا يمكن للشيطان أن يدسّ أمورًا شرّيرة في أثناء إلهام سماويّ، كما لا يمكن لملاك أن يضع أمرًا صالحًا في وسوسة إبليس. أمّا الإنسان، فيمكن لإرادته وميوله أن تمتزج بالإلهامات والرؤى، سواء أكان مصدرها إلهيّاً أم شيطانيّاً، فتأتي الظهورات ملوَّنة، وبدرجات متفاوتة، بعناصر مصدرها الإنسان نفسه. وسبب ذلك ثقافة الفرد أو سوء تأويله للظهور.

وعلى سبيل المثال، ظنّت القدّيسة جان دارك أنّها ستُنقَذ من حكم الإعدام بسبب تفسيرها الشخصيّ لبعض الرؤى التي نالتها: «سألت الأصوات التي تأتيني: هل سأحرق؟ فأجابتني بأن أسلِّم ذاتي للربّ وهو يساعدني... وقالت لي القدّيسة كاترين إنّني سأنال عونًا... وفي كثير من الأحيان، تقول لي الأصوات إنّني سأُنقَذ بنصرٍ عظيم».

ورأت القدّيستان مدلين ده بازّي Madeleine de Pazzi وكلير ده مونتيفالكو Claire de Montefalco وغيرهما يسوع مسمَّرًا على الصليب بثلاثة مسامير، وقد طبعت هذه المسامير الثلاثة في صدرهما، من ناحية القلب. أمّا القدّيسة بريجيت فقد رأت أربعة مسامير. كما اختلف الذين تفتّقت جراح المسيح في جسدهم في مكان طعنة الجنب. فمنهم مَن ظهر جرح في جنبه الأيمن، ومنهم مَن ظهر في جنبه الأيسر.

وهنا، لا بدَّ لنا من الإشارة إلى أمور علينا مراعاتها عند إيماننا بظهور ما:

١ ـ سوء فهم معنى الظهور أو الرسالة السماويّة. فلكلام الله في بعض الأحيان معانٍ عميقة تخفى على الشخص الذي ينال نعمة الظهور، فيفسّره خطأً.

٢ ـ السعي وراء الدقّة في الوصف يسيء إلى فهم الظهور. فالله كالرسّام يصوّر لنا مشهدًا ليثير فينا مشاعر التقوى، ويستخدم لذلك ما هو مخزون في ذاكرتنا وثقافتنا دون أن يبتعد عن الحقيقة. ويكون الضلال في الظهورات حين نأخذ كلام الإلهام أو وصف الرؤية حرفيًا على أنّه حقيقة واقعة. فعذراء الساليت La Salette كانت تلبس ثيابًا تقليديّة لفلاّحة من المنطقة، وثياب عذراء لورد تشبه تماثيل منتشرة في كنائس البيرينه بين فرنسا وإسبانيا.

٣ ـ قدرة امتزاج تفكير الشخص بالإلهام أو الرؤية. وهذا الخطر موجود حين

يتكلّم الشخص في أثناء الانخطاف. لأنّه في هذه الحالة، لا يفقد الإنسان السيطرة على حواسّه فقدانًا كاملاً. فعمل الله في نفس الإنسان يشبه الحجرة التي تسقط في الماء. ومع أنّ السقوط لا يستغرق إلاّ أجزاء من الثانية، تبقى هناك أمواج تتولّد من نقطة السقوط وتتّسع ثمّ تتلاشى. وهكذا، لا يتوقّف الاضطراب الذي ولّده التدخُّل الإلهيّ في النفس فجأة مع نهاية الفعل الذي أحدثه، بل يستمرّ وكأنّ النفس ما زالت تستقبل أشياء، ولكنّها في الحقيقة ليست إلاّ أمواجًا إنسانيّة صِرف.

٤ ـ تأثير الحالة النفسيّة لِمَن ينال الرؤى وثقافته. ولهذا الأمر وجهان:

ـ تأثير الرغبات: إذا كان الشخص يتوق إلى تحقيق مشروع ما ويرغب بشدّة في أن ينال ظهورًا يدعم مشروعه. فكاترين لابوريه Catherine Labouré تنبّأت عن أمور صحيحة (مجازر سنة ١٨٧٠) لكنّها تحدّثت أيضًا عن أشياء لم تحدث. فقالت لمرشدها: «حسنًا، لقد أخطأت. ظننت أنّني قلت لك شيئًا صحيحاً. وأنا مرتاحة لأن تُعرَفَ الحقيقة».

ب ـ الأفكار المسبقة عن العقيدة والتاريخ، وتذكُّر ما أثّر في نفس مَن ينال الرؤى من قصص وأحاديث. وهكذا نستطيع أن نسمع إيقاع الليترجية الشرقيّة في الإلهامات التي يتحدّث الناس عنها في شرقنا، وإذا نالت راهبة إلهامات فإنّنا نلمس في ما نالته روحانيّة رهبانيّتها.

٥ ـ صعوبة التعبير بالكلمات عمّا ناله الشخص من نِعَم في أثناء الظهور. فالتعبير الكلامي يشوّه بدون شكّ الحقيقة المكشوفة. وزيادة على ذلك، كثيرًا ما يضيف مَن يدوّن الظهور وشهادة المُشاهد عبارات من عنده من أجل التوضيح.

دور المرشد الروحيّ

ذكرنا مفصّلاً اختلاط الأمور في الظهورات، وكيف يمكن لأهواء النفس وميولها أن تشوّه بعض الشيء الرسالة السماويّة. ولذلك، وجب على مَن يخصّه الله بنعم مميّزة أن يكون لديه مرشد يفتح له قلبه ويخبره بجميع ما يحدث في نفسه من مشاعر وتغيّرات. وعلى المرشد أن يكون ذا خبرة واسعة وحلم ويتمتّع

بعمق الرؤية وسداد الرأي. وهذا الأمر نعمة من الله لا تتوافر بالضرورة عند جميع الكهنة. لذلك من واجب الكاهن غير المؤهَّل لمرافقة نفس كهذه أن يوكل المهمّة إلى شخص آخر، لئلاً يرتكب أخطاء تؤدّي إلى نتائج سلبيّة.

ومن القواعد الواجب اتّباعها في إرشاد مَن يتلقّى رؤى سماويّة وإلهامات:

١ ـ أن يبدي المرشد صرامة وتشدُّدًا مع مَن يرشده ليختبر صلابة إيمانه ومتانة الإلهامات التي ينالها. ولا بأس في أن يظهر المرشد معارضة شديدة لِمَا يقوله المسترشد لكي يختبر إصراره.

٢ ـ يمنع المرشد مَن ينال الظهورات عن إخبار الناس بها أو نشرها لكي يُدرَس الظهور أو الإلهام في جوّ من الحرّيّة والهدوء بعيدًا عن ضغط الناس، ولكي يتثبّت المرشد من أنّ الظهور ليس نتيجة جهد شخصيّ بسبب إلحاح الشعب كما يحدث في «جلسات ما وراء النفس» التي تحدَّثنا عنها سابقًا.

٣ ـ أن يفرض على مُشاهد الظهور الطاعة، ويأمره بمواظبة عمله اليوميّ لكسب العيش أو نشاطه السابق، للظهور وكأنّ شيئًا لم يكن، إلاّ إذا كان في العمل السابق خطيئة. ففي الطاعة دواء ناجع لداء الكبرياء الذي ينصبه الشيطان فخًا في طريقنا، فيمنح الإنسان ظهورات مزيّفة ليعطيه حظوة في عيون الناس ويدفعه نحو المجد الباطل.

٤ ـ أن يستشير المرشد اختصاصيّين في جميع فروع العلوم، وأن يسأل عن المسترشد مَن يعرفه من رفاقه وأقربائه وجيرانه وزملائه في العمل... وأن يحيط علمًا بماضيه ويطلع الأسقف على جميع المعلومات التي يحصل عليها، إلاّ ما كان في مقام سرّ الاعتراف.

شروط يستحسن أن تتوافر في المُشاهد

هذه الشروط ليست لازمة لنيل الظهور، فالله يحبّ الصالحين والخطأة ويمطر السماء على الأبرار والأشرار. لكن انتشار ظهور ما علنيًا يفرض أن تتوافر في المُشاهد خصال تكون قدوة للآخرين:

١ ـ أن يتمتّع المُشاهد بالاتّزان العقليّ والتواضع والطاعة والثبات وعدم الانحياز

والصراحة والسلوك الحسن، خصوصًا بعد نيله الظهور. لأنّه لا يمكن لعمل الله أن يتحقّق تمامًا دون أن يولّد ذلك تغيُّرًا في الحياة الروحيّة لِمَن يتلقّى الظهور. ورغم أنّ ماضي الشخص ليس سببًا في نفي إمكانيّة تلقّيه الظهور، هناك بعض العيوب الخاصّة التي يمكنها أن تكوّن عوائق لا يمكن تخطّيها كعدم الصراحة، والميل إلى تضخيم الأمور، وعدم التحفّظ.

٢ ـ وإضافةً إلى ضرورة مطابقة الإلهام مع عقائد الكنيسة وتعاليمها، فإنّه على مضمون الرسائل أن يكون مفيدًا وذا معنى وضروريًّا. فالإلهام الشيطانيّ يتّصف بسطحيّته وميله إلى النقد والقيام بأفعال عجيبة فارغة المعنى.

١٠ ـ الخاتمة

تُظهر الخبرة أن ظواهر ما فوق الطبيعة لا تنتشر إلاّ في أيّام الأزمات. ومنذ صرخة صاحب المزامير حتّى العذراء المحاربة للشيوعيّة لدينا وجوه لأمور ما فوق الطبيعة لا عدَّ لها ولا حصر. وهذا ما يجعل مهمّة تمييز المصدر الإلهيّ للظهور صعبة للغاية. ولذلك، فإنّ الوثائق الرسميّة للكنائس، خصوصًا الكاثوليكيّة، تلحّ على نقطتين: قبول الكنيسة للظهور لا يعني ضمانها لمصدره الإلهيّ، والإيمان بالظهور هو إيمان بشريّ.

ويميّز تعليم الكنيسة بين الإيمان البشريّ والإيمان الإلهيّ. فهذا لا يبحث عن إثباتات قاطعة ولا يريد أن يتثبّت من الأمور لأنّه مبنيّ على علاقة حبّ بين الخالق والمخلوق في ديناميكيّة تجعل من الإنسان فردًا له دور مهمّ في هذه العلاقة. أمّا الإيمان البشريّ، فهو يعتمد على التثبّت من الأمور وصحّتها من خلال لمسها مباشرة في سبيل هدف أسمى. فالفارق إذًا بين الإيمان البشريّ والإلهيّ هو الفارق بين الوسيلة والغاية.

لقد رأينا أنّ قيمة ما هو فوق طبيعيّ لا تكمن في شكله المعجزيّ بل في العلامة التي يدلّ عليها. ولو صحّ لنا استعمال التعابير الفلسفيّة لقلنا إنّ الظهورات هي دالاّت لا معنى لها إلاّ في المدلول. وعلى نحو مختلف الأفعال التقويّة، فإنّ الظهورات لا تأخذ معناها إلاّ من خلال نعمة الله الفاعلة فيها. أي للظهورات

مكانة ثانويّة في الإيمان، لأنّها وسيلة تفقد معناها حين لا تصل إلى الهدف الذي تصبو إليه، أي حين لا تساعد المؤمن على التقدُّم في حياته الروحيَّة وعلاقته مع الله. وهذه المكانة الثانويّة يحتّمها الإيمان العقائديّ: «طوبى لمَن لم يروا وآمنوا» (يو ٢٠/٢٩). ولكن مَن منّا يستغني عن الرؤية ويدير لها وجهه ويقول إنّني أفضِّل أن أومن بدونها؟ فإذا كانت الطوبى من نصيب مَن يؤمن دون أن يرى، فإنّ محبّة الله تشفق على أصحاب النفوس الضعيفة وتنعم عليهم بالظهورات.

مراجع البحث

- B. Billet, *Vraies et fausses apparitions*, dans *Etudes Mariales*, Paris, 1986.
- J. de Guibert, *Leçons de Théologie spirituelle*, t.1., Apostolat de la prière, Toulouse, 1943.
- R. Laurentin, *Pèlerinages, Sanctuaires, Apparitions*, L'office d'édition, d'impression et de librairie, Paris, 1983.
- *Nouvelles, Institut Catholique de Paris, n°* 1, Février 1977.
- A. Poulain, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*, 12ème édition, Gabriel Beauchesne, Paris, 1952.
- J. de Tonquédec, *Merveilleux métapshychique et Miracle Chrétien*, Centre d'étude Laënnec, Paris, 1955.

العلوم التفسيريّة الإسلاميّة

عرض موجز

أهيف سنّو*

يسرّ مجلّة المشرق أن تعرض على قرّائها فصلاً من كتاب سيطلع عليهم قريبًا من دار المشرق، وهو أوّل مصنّف من مجموعة جديدة تصدر عن **معهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة** في جامعة القدّيس يوسف؛ وعنوان الكتاب هو **التفسير البلاغي: تحليلات ونصوص من الكتاب المقدّس والحديث النبويّ الشريف**. أمّا المؤلّفون فهم الأستاذ أهيف سنّو والأستاذة نائلة فاروقي من الجانب الإسلاميّ والأبوان رولان مينيه ولويس بوزبه اليسوعيّان من الجانب المسيحيّ.

ولقد حاول المؤلّفون ــ للمرّة الأولى على ما يبدو في تاريخ الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة ــ أن يطبّقوا على نصوص مأخوذة من التراثين الدينيّين الكبيرين طريقة **التحليل البلاغيّ**، وهي طريقة اختُبِرت بنجاح منذ زمن في حقل الدّراسات المسيحيّة للكتاب المقدّس. إنّ هذه الطريقة ترتكز فيما ترتكز عليه، على تفسير جديد للنصوص انطلاقًا من سلسلة من الأنماط والهياكل البلاغيّة الخاصّة بمثل هذه النصوص.

وهدف المؤلّفين، الذين عملوا معًا في فريق واحد لإعداد هذا الكتاب، ليس المقارنة بين معاني تلك النصوص المتنوّعة ومضامينها بقدر ما هو البحث عن مقوّمات بلاغيّة وتأليفيّة مشتركة في نصوص تنتمي كلّها إلى تراث ساميّ أصيل واحد على مستوَيَي الشكل والأسلوب. وقد حمَل ذلك المؤلّفين على الاعتقاد أنّ ما يجمع بين

(*) رئيس فرع الآداب العربيّة (معهد الآداب الشرقيّة)، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

هذه النصوص العائدة إلى أزمنة وتقاليدَ مختلفة هو نوعٌ فريد ومبتكَر من البلاغة تميَّز، إلى حدّ بعيد، في أنماطها وأساليب تعبيرها، عن البلاغة اليونانيّة / اللاتينيّة التي ألِفنها حتّى الآن معظمُ البحاثة في كلٍّ من التفسير الكتابيّ وعلمَيْ الألسنيّات والبلاغة.

إنّ الكتاب يتوزّع بين قسمَين أساسيَّين: أوّلهما تربويّ تِقْنيّ تُعرض فيه الطريقةُ: تاريخُها وتطوُّرها عبر العصور ومقوّماتها المتنوّعة، استنادًا إلى الكثير من النماذج. وثانيهما تطبيقيّ عَمَليّ يتطرّق فيه المؤلّفون إلى تفسير عدد من النصوص (أربعة عشر نصًّا) من الكتاب المقدَّس ومن الحديث النبويّ الشريف، تتنوّع تصاعديًّا في طولها وتعقّدها وتُطبَّق فيها القوانينُ الموضوعة والمشروحة في القسم الأوّل من الكتاب.

أمّا فصل الكتاب المختار لِقُرّاء المشرق فيعود إلى القسم الأوّل من الكتاب، وهو عرض وجيز للتفسير الإسلاميّ يوازيه، في الكتاب، عرض مماثل للتفسير المسيحيّ. ويمكن اعتبار هذين الفصلَين بمنزلة مدخلٍ لِعرض الطريقة البلاغيّة وتقنيّتها بالذات ولتطبيقها في النصوص المحلّلة في القسم الثاني من الكتاب.

(لويس بوزيه)

يُثير تحليل النصوص الإسلاميّة تحليلاً بلاغيًّا، بموازاة تحليل نصوص مختارة من الكتاب المقدَّس، صعوبات عدّة، ينبغي أن نتبيّنها بادئ ذي بدء.

فإذا ما قابلنا وضع القرآن، وهو الكتاب الدينيّ في الإسلام، بوضع الكتاب المقدَّس وهو الكتاب الدينيّ في المسيحيّة، تبيّنّا أنّه يمتاز بخصوصيّة بالغة. فهو أوّلاً من وجهة نظر خارجيّة إن جاز التعبير، الكتاب الأوحد، بينما يُشكّل الكتاب المقدَّس «مكتبة» حقيقيّة تتضمّن كتباً كثيرة (صيغة الجمع «بيبليا» biblia، باليونانيّة).

وليس القرآن بشكل خاصّ، في نظر مسلمي اليوم، كتابًا ألهمهُ الله رجلاً وضعه من ثَمّ بنفسه. فهو حقيقةً كلام الله نفسه، كما أُثبت في اللوح المحفوظ، وأُنزل على محمّد، في زمن معيَّن، بواسطة الملاك جبريل. ولا تطبع هذه الخاصّة المقدَّسة الناتجة من مصدر الكتاب الإلهيّ، معاني النصّ فحسب (المضمون)، بل تطبع حروفه أيضًا (الشكل).

فمع أنّ القرآن كتاب تلقّاه محمّد في زمن معيّن، وحسب ظروف تاريخيّة معيّنة (أسباب النزول)[1] فهو مقدّس وإلهيّ، من حيث مصدره (الله)، ومن حيث صياغته نفسها (النصّ نفسه). ويُعبِّر لنا نصّ قصير من نصوص البيضاويّ (ت ٦٨٥/١٢٨٦)، أحدِ مفسّري القرآن الكلاسيكيّين، بإيجازه وموقفه المطلق، عن خصوصيّة القرآن في نظر المسلمين: «فإنّه أساس الدين ومنشأ الشرع وأعظم الوحي وأعزّ الكتب، إذ هو بإعجازه واشتماله على خلاصتها مصدِّق لنفسه ومصداق لها»[2].

فيُمكن منذ الآن أن يتحسّن فهمنا للبواعث التي جعلت المسلمين يتناولون القرآن في كلّ عصر بدراسات غزيرة من خلال عدد من العلوم القرآنيّة[3]، وحالت ـ نظرًا إلى الأسباب الدينيّة المذكورة أعلاه ـ دون وقوفهم من النصّ القرآنيّ الموقف الذي وقفه المسيحيّون (وغيرهم) منذ القرن السابع عشر بخاصّة، من الكتاب المقدّس، وجعلهم يفيدون منذ القرن التاسع عشر بشكل خاصّ، في دراسة الكتاب المقدّس المسيحيّ، من مجموعة العلوم العصريّة: أي التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم اللسان. وقد أسهمت هذه العلوم، بعد تحفّظ كبير من جانب الكاثوليكيّين خصوصًا، إسهامًا واسعًا في دراسة الكتاب المقدّس دراسة نقديّة، على غرار أيّ أثر مكتوب، أو جرى تدوينه في مراحل لاحقة.

لا شكّ أنّ الإسلام قد شهِدَ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حركة إصلاح، غرضُها الملاءمة بين مضمونه الدينيّ ومقتضيات الحداثة. ولكن الحركة الإصلاحيّة بعامّة، والاتّجاه السلفيّ بخاصّة، هذا الاتّجاه الذي حمل لواءَه محمّد عبده ورشيد رضا، رَمَيا إلى العودة إلى الأصلَين الأساسيَّين:

---

(١) هي الأسباب أو الظروف التي أدّت إلى نزول هذه الآية أو تلك. وهي غرض علم من علوم القرآن يُعرف **بأسباب النزول**.

(٢) أنظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، القاهرة، ١٣٤٤/١٩٢٥، ص ٥٤٧. ويعتمد ابن خلدون في **مقدّمته** الشهيرة (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٦٥) نمطًا تفكيريًّا مماثلاً: «والقرآن هو بنفسه الوحي المدّعى وهو الخارقُ المعجز؛ فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي؛ فهو أوضَح دلالة لاتّحاد الدليل والمدلول فيه».

(٣) فيما يختصّ بالعلوم القرآنيّة، راجع أدناه ص ١٠٢ وما بعدها.

القرآن والسنّة، لا إلى دراسة النصّ القرآنيّ دراسة نقديّة. فإنّ الحركة التي أعادت النظر في داخل الإسلام في وضع القرآن الدينيّ وأدّت إلى ردّة الفعل التي سادت فيما بعد، تَرْقَى إلى زمن متقدّم يعود إلى القرن الثالث الهجريّ/ التاسع الميلاديّ، حين قال المعتزلة بخلق القرآن(١).

فالعلوم القرآنيّة علوم تختصّ بالإسلام، وتعمل من داخل العقيدة التي تُقدِّس النصّ القرآنيّ إلى أقصى الدرجات وألمنا بها أعلاه، وهي عقيدة لا معادل لها عند المسيحيّين في حقل الدراسات الخاصّة بالكتاب المقدّس. وقد عبَّر عن ذلك أ. ت. ولش (A.T. Welch) في نهاية مقاله الطويل: «القرآن»، في **دائرة المعارف الإسلاميّة**(٢). قال: «يأبى المسلمون المعاصرون لاعتقادهم بقدم القرآن وإعجازه اعتقادًا لا تحفُّظ فيه، قبولَ مناهج النقد التاريخيّ والنقد الأدبيّ التي قدّمت فوائد جمّة في دراسة كتب غير كتابهم. ويُمكن المسيحيّين أن يُدركوا هذا الأمر إلى حدّ ما، لأنّ تطوّر عقيدة قدم القرآن وإعجازه مُوازٍ لتطوُّر القول بالتثليث، ولأنّ دور المسيح ــ لا الكتاب المقدَّس ــ في العقيدة المسيحيّة هو أقرب ما يكون إلى دور القرآن في المعتقد الإسلاميّ. لذلك كانت الصعوبة التي يُعاني منها المسلمون في اعتماد النظرة النقديّة إلى القرآن قابلة للمقارنة بالصعوبة التي يُعاني منها كثير من المسيحيّين في قبول الآراء النقديّة التي تتناول حياة المسيح (وتتعلّق بولادته وقيامته مثلاً)»(٣).

وهكذا يُمكن إدراك الأسباب التي حدتنا في هذا التحليل البلاغيّ الأوّل، على عدم اختيار النصّ القرآنيّ بعينه. فقد بدا لنا أنّه من الأنسب البدء بنوع من

(١) فيما يختصّ بهذه النقطة الأخيرة، راجع Albert N. Nader. *Le Système philosophique des Mu'tazila*. Coll. Recherches, publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales. Dar el-Machreq, Beyrouth, 1956.

(٢) *Encyclopédie de l'Islam*, deuxième édition, t. V, p. 429.

(٣) يُقدّم محمّد أركون وجهة نظر مماثلة في قوله: «كتب الأب كُنغار (Congar): «كلمة الله هي المسيح، وليس من كلمة سواه، ولا يسعنا إدراك الله والتعرّف عليه إلّا بالمسيح». إنّ المسلمين جميعهم يوافقون على هذه العقيدة شرط أن نُحلّ «القرآن» محلّ «المسيح» فحسب» (Mohammed Arkoun. Préface à la traduction du *Coran* par Kazimirski, Paris, Flammarion, 1970, p. 13).

النصوص الدينيّة التي تلي في الإسلام، القرآن أهمّيّة؛ أي النصوص التي يُشكّل مجموعها السنّة النبويّة (الحديث)، وتتألّف من أقوال رسول الله وأفعاله وتقاريره.

ولكن ها قد برزت صعوبة أُخرى: فالحديث نصّ دينيّ إسلامي بعيد المرمى، وهو المرجع الدينيّ الأسمى في الإسلام إلى جانب القرآن أو بعده مباشرة. إلاّ أنّ هذا النصّ ليس بمنزلة الكتاب المقدّس عند المسيحيّين، إذ يأتي الكتاب المقدّس من ناحية الإلهام الدينيّ ــ إلى حدٍّ ما ــ في منزلة وسط بين القرآن وهو كلام الله غير المخلوق (بمعنى العبارة الحصريّ) ذو المصدر غير البشريّ، والحديث هو مجموع أقوال الرسول وأفعاله وتقاريره التي نقلها إلى الأجيال اللاحقة سلسلة من الرجال الثقات، يضفي عليها كلّ منهم حسب صحّة نقله قيمة تاريخيّة ــ بل قيمة مؤثّرة ــ مختلفة.

وكان الحديث ــ على غرار القرآن ــ مدعاة إلى نشأة كثير من العلوم، هي علوم الحديث[1]. وهي تُشبه العلوم التي اعتُمدت في دراسة الكتاب المقدّس بعض الشبه. فيمكن اللجوء بالفعل إلى نقد حقيقيّ، وهو نقد خارجيّ بخاصّة يتناول الإسناد، ونقد داخليّ يتناول متن الحديث بمقياس ثابت وقاطع هو القرآن كلام الله غير المخلوق[2].

فلا ينبغي التعجّب من الاختلاف في معاملة هذه الأصناف الثلاثة من النصوص: أي الكتاب المقدّس، والقرآن، والحديث، في كلتا الديانتين، ولا من الاختلاف في المجرى التاريخيّ لدراسة النصّ الدينيّ النقديّة بين الكتاب المقدّس الذي أجملنا تاريخ دراسته النقديّة آنفًا، والقرآن والحديث.

يبدو أنّه كان من الضروريّ تحديد وضع كلّ نوع من أنواع النصوص هذه، لنسوّغ أوّلاً اختيارنا نصوص الحديث من بين النصوص الإسلاميّة المختلفة وتحليلنا لها، ولنزيل ثانيًا من داخل تحليلنا نصوص السنّة، الالتباسات التي يمكنها ــ لولا ذلك ــ أن تبرز عن وعي تامّ، أو عن غير وعي، وليس ذلك بأهون الشرّين.

(١) فيما يختصّ بالحديث، راجع المصادر والمراجع المذكورة أدناه، ص ١١٨، حاشية ١.
(٢) فيما يختصّ بشرح الحديث، أنظر أدناه، ص ١٢٨ ــ ١٢٩.

تفسير القرآن[١]

القرآن والسنّة هما أصلا العقيدة والشريعة الأساسيّان في الإسلام. وإنّ المرتبة المميّزة التي يتبوّأها القرآن ـ وهو الكتاب الذي يُحدِّد وينظّم حياة المسلم الروحيّة (الدين) والدنيويّة (الدنيا)، وحياة غير المسلم في ديار الإسلام ـ تعود في نظر المسلم إلى عظيم قيمته مضمونًا وشكلاً، فضلاً عن مصدره الإلهيّ: فالقرآن وحي[٢] تلقّاه محمّد ونقله إلى معاصريه. وهكذا، فكما «تتمحور المسيحيّة حول شخص [معيَّن] هو المسيح، يتمحور الإسلام حول كتاب هو القرآن»[٣].

---

(١) يُمكن أن يُفيد القارئ من الكتب الآتية: محمّد حسين الذهبيّ، **التفسير والمفسّرون**، القاهرة، ١٩٦٢؛ أبو يقظان عطيّة الجبوري، **دراسات في التفسير ورجاله**، القاهرة، ١٩٧١؛ قاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، بغداد ١٩٦٦؛ عفّت محمّد الشرقاوي، **اتّجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث**، القاهرة، ١٩٧٢ ... وفي اللغات الأجنبيّة دراسات مفيدة كثيرة. أمّا الكتاب الأساسيّ فهو كتاب جولدزيهر:

GOLDZIHER. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leyde, 1920.*

وقد نقله إلى العربيّة علي حسن عبد القادر، وعنوانه: **المذاهب الإسلاميّة في تفسير القرآن**، القاهرة، ١٩٤٤ . وقد صدر كتابان يُشكّلان تكملة له فيما يختصّ بالفترة الحديثة:

J.N.S BALJON. *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leyde, 1961.J.J.G. JANSEN. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leyde, 1974.

وتجدر الإشارة إلى كتاب آخر كانت له أهمّيّته التاريخيّة، هو كتاب نولدكه، وشوالي، وبرجستراسر، وبرتزل: NOLDEKE. SCHWALLY. BERGSTRASSER. PRETZL. *Geschichte des Qorans*. Leipzig 1919-1938. 3 vol.

ويُشكّل الكتابان التاليان تكملة له، وثانيهما أساسيّ:

R. BELL. *Introduction to the Qur'ān*, Edimbourg, 1953.

R. BLACHÈRE. *Introduction au Coran*, Paris, 1959.

ويُمكن أيضًا مراجعة المقالَين التاليين:

«Tafsīr», in *Encyclopédie de l'Islam* (première édition), vol. IV, pp. 633 sqq. (Carra de Vaux).

«Ta'wīl», *ibid.* vol. IV, p. 740 (Paret).

(٢) راجع النجم ٥٣/٢ ـ ٦: «ما ضَلَّ صاحِبُكُم وَمَا غَوَى • وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَى • إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى • عَلَّمَهُ شَدِيدُ القُوَى • ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَى».

(٣) L. GARDET. *L'Islam: religion et communauté*, Paris (Desclée de Brouwer), 1970, p. 41.

وشعر المسلمون في وقت مبكّر بحاجتهم إلى شرح الآيات القرآنيّة، لِمَا في بعض فِقَرها من إيجاز زادَه حدَّةً شغفُ العرب بالتفاصيل الملموسة. فقد كثرت الأحاديث التي تُظهر لنا النبيّ مفسّراً بنفسه الآيات[1]. وقد وجدت الأجيال اللاحقة نفسها في وضع أصعب: فإنّ النقص الذي اتّصف به الخطّ العربيّ في ذلك العهد، ووجود قراءات متعدّدة للنصّ القرآنيّ، جعلتا الحاجة إلى التفسير أشدّ إلحاحاً. وهكذا تابع بعض الصحابة مهمّة النبيّ فقدّموا لمَن جاء يسألهم عن معاني النصّ القرآنيّ شروحًا مختلفة. وقد اشتهر بعضهم في هذا المجال[2]. وكذلك كانت حال الجيل الثاني (التابعون)[3].

وهكذا آل أمر القرآن إلى تمثيل دورِ «جافز» ودورِ «خلاّق»[4]. فلمّا كان عنصرًا حافزًا أثّر في الخطّ والنحو وعلم اللغة وعلوم البلاغة تأثيرًا مباشرًا. فقد جعلت ضرورات تلاوة القرآن تلاوةً صحيحة إصلاح الخطّ العربيّ أمرًا لا مفرَّ منه أيّام الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (٦٥/٦٨٥ ـ ٨٦/٧٠٥)، وذلك من خلال تدوين الحروف المصوّتة القصيرة أي الحركات (الشكل)[5]، وتدوين نقط الحروف (الأعجام)، وهما أمران لا نجدهما في مخطوطات القرآن الأولى. ومن جهة أخرى، أخذ المسلمون يدرسون لغة القرآن دراسة دقيقة فأدّى ذلك إلى وضع نظام نحويّ تبوّأ فيه القرآن مركز الصدارة. وأخذوا أيضًا يقومون بأبحاث لغويّة

---

(١) أُثبتت معطيات من هذا النوع في المؤلّفات المخصّصة للسيرة النبويّة. كسيرة ابن هشام (ت ٢١٨/٨٣٤)، وطبقات ابن سعد (ت ٢٣٠/د٨٤٤) أو المخصّصة للحديث النبويّ، كصحيح البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)؛ راجع مثلاً الصحيح هذا. بيروت: لا. ت، ٣ مج، ٩ ج [مصوّرة عن طبعة القاهرة، ١٩٥٨]؛ ٦/٢٠ ـ ٢٢٣ (كتاب التفسير).

(٢) منهم على سبيل المثال: أُبيّ بن كعب (ت ٢١/٦٤٢)، وعمر بن الخطّاب (ت ٢٣/٦٤٤)، وابن مسعود (ت ٣٢/٦٥٣)، وعليّ بن أبي طالب (ت ٤٥/٦٦٥). وأبو موسى الأشعريّ (ت ٤٤/٦٦٥)، وزيد بن ثابت (ت ٤٥/٦٦٥)، وابن عبّاس (ت ٦٨/٦٨٧) الذي يُنسب إليه تفسير قرآنيّ مشكوك في صحّة نسبته، وأخيرًا عبدالله بن عمر (ت ٧٣/٦٩٢).

(٣) منهم: مُجاهد (ت ١٠٤/٧٢٢)، وعِكرمة (ت ١٠٥/٧٢٣)، وقَتادة (ت ١١٨/٧٣٦). والسُّدّي (ت ١٢٨/٧٤٥)، ومُقاتِل (ت ١٥٠/٧٦٧). ووَكيع (ت ١٩٦/٨١٢)...

(٤) إستعرنا هاتين العبارتين من: R. Blachère *Le Coran. Paris. (P.U.F.). 1966, p. 74.*

(٥) وكذلك التنوين.

مثّل فيها الخليل بن أحمد (ت ١٧٠/٧٨٦) وتلامذته دورًا بارزًا. وفي القرآن أيضًا ينبغي البحث عن أصول علوم البلاغة العربيّة: فإنّ خاصّيّة القرآن الجماليّة «يشعر بها المستمع وإن لم يكن عربيّ اللسان. فبفضل تلاوة القرآن بصوت مرتفع،ومن خلال انتظام المقاطع انتظامًا موسيقيًّا، وتنوّع أنغام الحروف المصوّتة، واستعمال الفواصل المسجّعة أو المتقاربة المخارج، تتكشّف لنا اللغة القرآنيّة على أنّها شعر صرف، حسب المعنى الكامل لهذه العبارة. فلا عجب إن لم يتردّد المسلمون الأشدّ تمسّكًا بدينهم في أن يروا في كتابهم المقدّس أبلغ تعبير عن الإمكانيّات اللغويّة التي يختصّ بها اللسان العربيّ[1]». فلذلك سيستمدّ علماء البلاغة العرب من القرآن مجموعة الوجوه البلاغيّة التي ستبدو لهم ضروريّة لوضع نظام بلاغيّ متكامل.

أمّا دور القرآن الخلّاق، فيظهر من خلال مجموعة كبيرة من المواد، تُعرف بالعلوم القرآنيّة، وهي تدور حول النصّ الموحى به[2]. لا نرغب ههنا في تقديم قائمة كاملة بهذه المواد، ولكنّنا سنحاول أن نصنّف مستويات التحليل التي يمكن أن ندرجها فيها، وتُميّز أنواع الاهتمام التي أحاط بها المسلمون كتابهم المقدّس.

أمّا المستوى الأوّل فهو مستوى لغويّ، واهتماماته متعدّدة، وتتناول في مرحلة الأولى الاختلافات في قراءة القرآن (القراءات). فقد قامت طبقة من القرّاء تتلو القرآن كما سمعته من النبيّ محمّد. ولكنّ عدم تدوين الحروف المصوّتة القصيرة (الشكل) ونقط الحروف (الإعجام) في بداية الإسلام، أدّيا إلى اختلافات في النطق بالنصّ القرآنيّ أو في قراءته، فنشأت عدّة قراءات ممكنة، هي في الواقع في شكّنا من روايات حقيقيّة مختلفة لنصّ واحد[3]، إلاّ في حالات نادرة تتمّ

(١) R. Blachere. *ibid*. p. 72.

(٢) أحصى السيوطيّ (ت ٩١١/١٥٠٥) حوالى ثمانين علماً في كتابه **الإتقان في علوم القرآن**، القاهرة، ١٣٩٨/١٩٨٧.

(٣) فإنّ فعل يَكْفُرْ (ضمير الغائب) في البقرة ٢/٢٧١، يمكن أن يقرأ: نُكَفِّرْ (ضمير المتكلّم)، أو تُكَفِّرْ (ضمير الغائبة)... لأنّ الياء والنون والتاء تتشابه خطًّا في بداية الكلمة؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، القاهرة، ١٣٨٠/١٩٦٠، ص ٨١. وراجع: إبن مجاهد (٣٢٤/٩٣٦): **كتاب السبعة في القراءات**، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، ص ١٦٤ ـ ١٦٦ مثلاً.

على تميُّز. وانتظمت القراءات في نطاق علم قرآنيّ مستقلّ خلال القرن الثاني/الثامن، والقرن الثالث/التاسع. وآل الأمر إلى اعتماد سبع قراءات قرآنيّة، أو عشر أو أربع عشرة أحيانًا[١]. وكان أهل كلّ بلد يميلون إلى تفضيل قراءة على أخرى.

وتنتمي إلى المستوى اللغويّ اهتمامات أخرى من باب الخطّ (النقط والرّسم)، وباب الأصوات لتحسين تلاوة القرآن (التجويد)، وباب الألفاظ (المفردات، والغريب، والشاذّ)، وباب النحو (إعراب القرآن)، وباب الدلالة (معاني القرآن)، وباب البلاغة (المجاز، والتشبيه، والاستعارة...).

وأمّا المستوى الثاني فلم يبلغ التأليف فيه من السعة ما بلغه في المستوى الأوّل، ويمكننا أن نسمّيه **مستوىً بنائيّاً** (على أن نتوسّع في مدلول العبارة)، وهو يهتمّ بأقسام النصّ القرآنيّ. وأمّا المستوى الثالث **فتاريخيّ**: وهو يُحاول أن يجد حلًّا لقضيّة شائكة هي قضيّة ظروف نزول القرآن ومناسباته (أسباب النزول)[٢].

ويُضاف إلى هذه المستويات مستوى **الأحكام**[٣]، الذي تُطرح فيه وتُحلّ بنجاح متفاوت الدرجات قضايا المُحْكم والمتشابه أي ما اتّضح بيانه وما أشكل معناه، والناسخ والمنسوخ حيث تُبطل آية مفعول أُخرى سابقة لها[٤]. وهذا الأمر ممكن لأنّ القرآن لم ينزل دفعة واحدة، إلاّ أن مجال الناسخ والمنسوخ يظلّ منحصراً في أوامر الله؛ فلا يمكن أن يطول الأخبار الواردة في القرآن، لأنّها مرتبطة بحقائق ثابتة.

وأسهمت مستويات التحليل التي ورد ذكرها، في بلورة أصل من أصول

---

(١) كان أوائل القرّاء من النحويّين كأبي عمرو بن العلاء (ت ١٤٥/٧٧٠)، وعيسى الثقفي (ت ١٤٩/٧٦٦)، والكسائي (ت ١٨٩/٨٠٩). وقد خصّ مسائلَ القراءات بكتب مهمّة أبو بكر السجستاني (ت ٣١٧/٩٣٠)، وابن خالويه (ت ٣٧٠/٩٨٠)، وابن جنّي (٣٩٢/١٠٠٢)، وبخاصّة أبو عمرو الداني (ت ٤٤٥/١٠٥٣) صاحب **المُقنع في القراءات والتجويد**، و**التيسير في القراءات السبع**.

(٢) برز في هذا الميدان الواحدي (ت ٤٦٨/١٠٧٦)، ويأتي دونه السيوطيّ.

(٣) الأحكام على صلة بالفقه الإسلاميّ.

(٤) خُصّت هذه العلوم بمؤلّفات كثيرة. أنظر في السيوطيّ، **الإتقان**، وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، طهران، ١٣٧٨/١٩٤٧، الفقرة الخاصّة بكلّ علم.

العقيدة، آل به الأمر شيئًا فشيئًا إلى فرض نفسه، هو **إعجاز القرآن**. فإنّ القرآن ــ وهو الكتاب الذي أوحي به ــ يُعتبر في مضمونه وشكله المعجزة الوحيدة التي تُثبت في نظر الأجيال الماضية والأجيال المقبلة صحّة رسالة محمّد(١).

وقام علم قرآنيّ أكبر وأشمل يعتمد هذه المستويات المختلفة بدرجات متفاوتة ويتجاوزها في الوقت نفسه، ويرمي إلى تقديم الحلول الضروريّة لشرح النصّ القرآنيّ، وهو علم **التفسير**. فمع أنّ بعض المسلمين قد تحفّظوا على تفسير القرآن واستكرهوه، فإنّه(٢) لم يلبث أن تمتّع بحقوقه كافّة، وأصبح الأصل الذي تفرّع منه العلوم القرآنيّة الأخرى. وأدّى ذلك إلى اتّساع التفسير وتنوّعه. وفي ما يلي سنبيّن الأصول المنهجيّة التي قام عليها، واتّجاهاته الأساسيّة.

إنّ تفسير القرآن الذي مارسه المسلمون هو بحث يبلغ أدقّ جزئيّات النصّ المدروس. وقد تعاضدت جهود النحويّين واللغويّين والبلاغيّين والقرّاء والمحدّثين والفقهاء... لتبيان معنى (أو معاني) الآيات ومرماها.

وهكذا ظهر منهجان مختلفان لدراسة النصّ القرآنيّ، وهما مطابقان لنمطَين من التفكير متباعدين، ويجدان مسوّغاً لهما في آية قرآنيّة واحدة(٣). أمّا المنهج الأوّل فيقوم على شرح النصّ شرحاً حرفيّا على ظاهره (**التفسير** حسب معنى الكلمة الدقيق)، ويلجأ بشكل عام إلى تفسيره والتعليق عليه سطراً سطراً

---

(١) أصول القول بالإعجاز موجودة في القرآن نفسه؛ راجع البقرة ٢/٢٣، ويونس ١٠/٣٩، وهود ١١/١٣، والإسراء ١٧/٨٨ . وقد تناول هذه المسألة تناولاً عميقًا كثير من المؤلّفين، منهم الرمّاني (ت ٣٨٤/٩٩٤)، والخطابي (ت ٣٨٨/٩٩٨)، والباقلّاني (ت ٤٠٣/١٠١٣)، والجرجاني (ت ٤٧١/١٠٧٨)، والسيوطي فيما بعد؛ وراجع أيضًا قولي البيضاوي وابن خلدون، ص ٩٧ أعلاه. وانظر:
Cl.-F. Audebert, *Al-Haṭṭābī et l'inimitabilité du Coran. Traduction et introduction au Bayān 'I^cǧāz al-Qur'ān*, Damas (I.F.D.), 1982, pp.10-12 (فيما يختصّ بوظيفته) et 13-14 (فيما يختصّ بتكوّن مفهوم الإعجاز).

(٢) قارن بسورة الأنعام ٦/٦٨ .

(٣) آل عمران ٣/٧: تتعلّق المشكلة بموضع الوقف، أهو قبل قوله: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»، أم بعده. فقد قرأ أصحاب التفسير: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...»، بينما قرأ أصحاب التأويل: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ؛ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...».

وكلمة كلمة. وأمّا المنهج الثاني فيقوم على **التأويل** ويتناول بخاصّة الآيات المتشابهة، ويحاول العودة إلى معناها الأوّل أي المقصود حقيقة، من خلال تمييزه بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، أو بين الحقيقة والمجاز[1]. وتتفاوت درجات التأويل، وفي بعض الأحيان يتقاطع التفسير والتأويل عند المؤلّف نفسه ويأتيان عنده على مراتب مختلفة. وتجدر الإشارة أخيرًا إلى حالات قليلة تترادف فيها كلمتا «التفسير» و«التأويل».

ويُضاف إلى هذين المنهجَين طريقتان تتفاوتان في اختلافهما، حسب المؤلّفين: طريقة التفسير **بالمأثور** الذي يستند إلى معطيات موروثة يقدّمها النبيّ محمّد نفسه، وأصحابه، وأهمّ مَن تبعهم، وطريقة التفسير **بالرأي** الذي يتعمّق في فهم النصّ القرآنيّ من خلال التفكير والنظر واللجوء إلى رأي المفسّر الشخصيّ.

تستند طريقة التفسير بالمأثور إلى علم الحديث، لأنّها تجمع المعطيات التي تقدّمها لها السنّة. وهي تُقرّ مبدأ الاختلاف في الشرح، شرط أن تحظى هذه الشروح بموافقة الإجماع. ونجد داخل التفسير بالمأثور عدّة نزعات: من التفسير الذي يكتفي بالضروريّ ويهتمّ بمعنى الكلمة حسب ورودها في النصّ (ابن تيميّة مثلاً)، إلى التفسير المتأثّر بأساطير العرب القدماء وبالإسرائيليّات، فإلى التفسير المُغرِق في كلّ عجيب غريب.

ويحمل أصحاب التفسير بالمأثور حملة شعواء على كلّ محاولة تفسير شخصيّة. وهم يستندون في ذلك إلى حديث نبويّ: «مَنْ قالَ فِي ٱلْقُرْآنِ بِرأْيِهِ فَأَصابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»[2]. ويُضيف الطبري (٣١٠/٩٢٣): «إنّ ما كان من تأويل آي القرآن الذي لا يُدرَك علمه إلاّ بنصّ بيان رسول الله ﷺ أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القِيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحقّ فيه، فمخطئ فيما كان من فعله بقيله فيه برأيه، لأنّ إصابته ليست إصابة موقنٍ أنّه

---

(١) إنّ أهل السنّة يعتمدون بشكل عامّ المنهج الأوّل، ويعتمده الظاهريّون منهم والحنابلة اعتمادًا مطلقًا. أمّا التأويل فيعتمده بخاصّة الشيعة الاثنا عشريّة (وهم يرجعون تأويلهم إلى أئمّتهم) والإسماعيليّة، والمتصوّفة، والفلاسفة.

(٢) الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، بولاق، ١٣٢٨/١٩١٠، ٣٠ جزءًا، ج ١، ص ٢٧.

محقّ، وإنّما هو إصابة خارِصٍ وظانّ. والقائل في دين الله بالظنّ قائل على الله ما لم يَعلَم»(١).

لقد انطلق المفسّرون المسلمون من المنهجيّة التي حدّدناها أعلاه، وتفاوتوا في مدى اعتمادهم طرفًا من أطراف المضادّتين المذكورتين: التفسير/التأويل - المأثور/الرأي، فاتّجهوا عدّة اتّجاهات، لأنّ أصحاب كلّ مذهب أو فرقة حاولوا أن يسوّغوا مواقفهم بواسطة تفسيرهم القرآن تفسيرًا خاصًّا بهم. وسنميّز - لتسهيل العرض - بين أربع اتّجاهات أساسيّة، على أن نعالج بعد ذلك التفسير في العصر الحديث، نظرًا إلى طابعه الخاصّ.

أمّا الاتّجاه الأوّل فيمثّله الإسلام الرسميّ أي أهل السنّة. وهم يتّخذون موقفًا ملتزمًا بالموروث الدينيّ التزامًا دقيقًا: ويربطون أنفسهم بالنبيّ محمّد وصحابته وتابعيهم. والطبري خير ممثّل لهم في تفسيره الضخم: **جامع البيان في تفسير القرآن**. وقد وصفه هنري لامنس وصفًا دقيقًا حينما قال: «إنّه صاحب فكر شموليّ، ولغويّ من الطراز الأوّل، ليس لأحد ما له من دُربة بالآثار التاريخيّة والدينيّة والفقهيّة الإسلاميّة، كثّف في كتابه الجامع الضخم كلّ معرفة مَن سبقه من المتبحّرين في التفسير. فهو يستشهد بأقوالهم، ويُقارن بينهم، إلاّ أنّه لا يُطبّق على المادّة التي جمعها مبادئ النقد الداخليّ. ويمكن القول إنّنا نطّلع من خلاله على حصيلة معارف المسلمين القرآنيّة في القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجريّ»(٢). ويمتاز منهجه التفسيريّ بما يأتي: يقسّم النصّ القرآنيّ إلى وحدات مؤلّفة من آيات مترابطة من حيث معناها، ثمّ يعمد إلى شرح النصّ ويُتبعه بكلّ ما قدّمه أسلافه من شروح، فينطلق من أهمّها، ويورد الأسانيد كلّها. ويُبرز الطبريّ المعنى الظاهر. ويبيّن أحيانًا تفضيله تفسيرًا على آخر، مستندًا إلى الإجماع. ويولي اختلافات القرّاء اهتمامه، ويلجأ أحيانًا إلى الإسرائيليّات، ولا يتوانى في الدفاع عن موقف معيّن ولا في المجادلة.

ولا بدّ من مقام مميّز نخصّ به بين أهل السنّة، فخر الدين الرازي

(١) M. Arkoun, *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973, p. 31. للمقابلة

(٢) H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, Beyrouth, 1943, p. 58.

(ت ٦٠٦/١٢١٠) وتفسيره **مفاتيح الغيب**. فبعدما تأثّر بما نُقل من تراث اليونان، وبالاعتزال، انطلق إلى إعمال الفكر والنظر. فلم يكن شغله الشاغل جمع معطيات التفسير السابقة ونقلها، ولا القراءات القرآنيّة، ولا عرض القضايا اللغويّة، بل أراد أن يستخلص من كلّ ما بلغه من كتب التفسير، نتائج على مستوى العقيدة ومستوى الفقه[1].

ولم يسلك مفسّرو أهل السنّة طويلاً الطريقَ التي اختطّها الرازي، فآل الأمر إلى عهد المجاميع الكبيرة، ويمثّلها بخاصّة أندلسيّان هما القرطبيّ (ت ٦٧١/١٢٧٣) صاحب **الجامع لأحكام القرآن**، وأبو حيّان الأندلسيّ (ت ٧٤٥/١٣٤٤) صاحب **البحر المحيط** الذي ركّز فيه اهتمامه على القراءات القرآنيّة، والنحو واللغة بعامّة، فأدّى ذلك إلى ضعف النواحي التاريخيّة والكلاميّة فيه.

وفي هذه الأثناء ظهرت مختصرات لم تتضمّن جديدًا بارزًا[2] إلاّ أنّ **أنوار التنزيل** للبيضاوي (ت ٦٨٥/١٢٩١) يبدو متميّزًا عنها. فقد تأثّر بالاعتزال من خلال الزمخشري، وبذل جهدًا في سبيل تبسيطٍ غير مبالغ فيه، ينمّ على مهارة، فوضع تفسيرًا سيعتمده أهل السنّة طويلاً في التدريس. وفيما بعد ستنتشر بين أهل السنّة بعض التفاسير التي يقلّل من شأنها الإسراف في التبسيط، لأنّها ستتحوّل إلى مجرّد شرح كلمة بأخرى، كما هي في حال تفسير **الجلالين** الذي وضع قسمًا منه جلال الدين المحلّيّ (ت ٨٦٤/١٤٥٤)، وأكمله جلال الدين السيوطيّ (ت ٩١١/١٥٠٥). وهذا التفسير هو في أيّامنا أوسع التفاسير انتشارًا وأكثرها تداولاً بين العامّة.

وفي الأوساط **الشيعيّة** ظهر اتّجاه آخر في التفسير. ويبدو هذا الاتّجاه في بداياته حسبما نجده في آثار مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠/٧٦٧) على الأقلّ، منسجمًا مع الإسلام الرسميّ. وشيئًا فشيئًا سيسترسل أكثر فأكثر إلى التأويل، ويزداد تطرّفًا. وتتمثّل فيه فروع الشيعة كلّها: الإثنا عشريّة مع الطوسيّ

(١) R. Arnaldez. «L'œuvre de Faḫr al-Dīn al-Rāzī. commentateur du Coran et philosophe». dans *Cahiers de civilisation médiévale*. 1960. 3.

(٢) يمكننا ذكر **معالم التنزيل** للبغوي (ت ٥١٠/١١١٧)؛ و**مدارك التنزيل** للنسفي (ت ٧١٠/١٣١٠)، و**لباب التأويل** للخازن (ت ٧٤١/١٣٤٠)؛ وتفسير ابن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣).

(ت ٤٦٠/١٠٦٧) في كتابه **التبيان**، والطبرسي (ت ٥٤٨/١١٥٣) في كتابه **مجمع البيان**؛ والإسماعيليّة (والفاطميّة أيضًا) مع ابن حيّون المعروف بالقاضي النعمان (ت ٣٦٣/٩٧٤) في كتابه **أساس التأويل**...؛ والزيديّة مع الشوكاني (ت ١١٥٠/١٨٣٤) في كتابه **فتح القدير**...

وأمّا الاتّجاه الثالث فيعتمد التأويل على غرار الشيعة، ولكنّه يسير به قُدُمًا على طريق التجريد والعقلنة، ويبدو ذلك من خلال تفاسير **المعتزلة** التي يُشكّل **كشّاف** الزمخشري (ت ٥٣٨/١١٤٣) نموذجًا لها. فلا يتراجع أمام النظر العقليّ، ولا يتوانى في الإدلاء برأيه الشخصيّ فيما يختصّ بالآيات التي لم يتمكّن أسلافه في شرحها من إرضاء مقتضيات العقل. وهكذا نراه يعتمد التأويل ليتلافى تسييرًا يُناقض العدالة الإلهيّة، أو تشبيهًا، أو فصلاً بين الذات والصفات الإلهيّة، ينمّان على شيء من السذاجة، إلاّ أنّه لا يُبالغ في مسعاه[1].

وليس الأمر على هذه الحال عند **الصوفيّة** الذين يمثّلون بتأويلهم الذي يأخذ بمبدأ الرمز، الاتّجاه الرابع في التفسير. ويبدو ذلك في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ (ت ٦٣٨/١٢٤٠)، **وإعجاز القرآن** لتلميذه القونوي (ت ٦٧٣/١٢٧٥)، **وتأويلات القرآن** لعبد الرزّاق الكاشي (ت ٧٣٠/١٣٣٠). وقد أدان أهل السنّة هذا الشكل من أشكال التأويل الرمزيّ[2]، إدانة عنيفة[3].

ooo

---

(١) أنظر: مصطفى الصاوي الجويني، **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢) في التفسير المنسوب إلى ابن عربيّ، وتُصبح السورة الثانية عشرة من القرآن، أي سورة يوسف، الدراما الرمزيّة لقوى النفس. فيعقوب يمثّل العقل؛ ويوسفُ القلبَ الذي يتأثّر بسهولة ويتعرّض لحسد إخوته، الذين يرمزون للحواسّ الخمس الداخليّة والحواسّ الخمس الخارجيّة.

H.Lammens, *L'Islam, croyances et institutions*, p. 59.

وتجد مثلاً معبّراً آخر في: R. Blachère, *Introduction au Coran*, pp. 213-214.

وانظر أيضًا: P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970

H. Corbin, «L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne», *in Eranos Jahrbuch*, XXVI (1975).

(٣) لم نرَ من المناسب تناول تفسير الفلاسفة لأنّه لا يوجد ـ على حدّ ما نعرفه ـ تفسير كامل =

لقد استمرّت الاتّجاهات الأربعة التي عرضناها عرضًا موجزًا، استمرارًا متفاوت النجاح، حتّى عصر النهضة. فتناولها أهل الاختصاص من جديد، أو أعادوا صياغتها، أو نقّحوها، أو أخرجوها إخراجًا جديدًا. وجاءت حملة بونابرت على مصر (١٧٩٨ ــ ١٧٩٩)، وطموح بعض الحكّام المستنيرين كمحمّد علي (١٨٠٥ ــ ١٨٤٨) وبعض مَن خلفه، والاحتدام الثقافيّ في مصر وسوريا ولبنان، لتميّز هذه الحقبة التي سيُطلب فيها من التفسير القرآنيّ سدُّ حاجات جديدة.

غير أنّه ليس من فارق أساسيّ بين تفسير القرآن قديمًا، وتفسير القرآن حديثًا، مع القرون التي تفصل بينهما. وإن كانت التفاسير الحديثة تتوجّه إلى جمهور أوسع، فهي ما تزال تشبه التفاسير القديمة، من حيث مضمونها وشكلها على السواء، وهي تدين بشكل عامّ لمَن سبقها من مفسّرين، لا سيّما الطبري والزمخشريّ وابن كثير[1]. ومن جهة أخرى، نجد تفاعلاً بين عدّة اتّجاهات داخل كلّ تفسير حسب اهتمامات صاحبه، التي غالباً ما ترمي إلى الدفاع عن الإسلام، وإن اتّخذت شكلاً سياسيّاً، أو اجتماعيّاً واقتصاديّاً، أو علميّاً، أو غير ذلك[2]. لذلك لا يمكن التصنيف الوارد فيما يلي إلاّ أن يكون مبسّطًا، وبالتالي تقريبيّاً. وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ التفاسير الحديثة التي يختلف حجمها واتّساعها[3] من مؤلّف إلى آخر قد وضعت في لغات متعدّدة (العربيّة والتركيّة

= للقرآن يبدو فيه اتّجاه فلسفيّ. ولا يعني ذلك أنّ الفلاسفة لم يمارسوا التفكير. وقد استندوا في ذلك إلى آثار المعتزلة بشكل خاصّ.

(١) كثيراً ما تُعتمد **أسباب النزول** للواحدي فيما يختصّ بظروف الوحي ومناسباته، و**الاتقان** للسيوطي فيما يختصّ بعلوم القرآن، والمعاجم المشهورة كـ**لسان العرب** لابن منظور، و**القاموس المحيط** للفيروزابادي. وقد يكون من المفيد تحديد المصادر والمراجع التي يعتمدها المفسّرون في العصر الحديث (عربيّة ــ أساسيّة ــ ثانويّة ــ أجنبيّة...).

(٢) من النادر وجود تفسير قرآنيّ حديث يلتزم اتّجاهًا واحدًا. فنرى ص ١١٣ أدناه أنّ اهتمامات عائشة عبد الرحمن مثلاً هي لغويّة بشكل خاصّ.

(٣) نجد تفاسير حديثة كاملة كـ**تفسير المنار** لمحمّد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٠١ ــ ١٩٣٥)، و**المصحف المفسّر** لمحمّد فريد وجدي (القاهرة، ١٩٠٥)، و**تفسير** محمّد مصطفى المراغي (القاهرة، ١٩٤٥)، و**في ظلال القرآن** لسيّد قطب (القاهرة، ١٩٥٠ ــ ١٩٦٠)، و**التفسير** =

والأردو والفارسيّة...)[1]. ولكنّ اللغة العربيّة تظلّ اللغة الأساسيّة، فلذلك سنركّز على البقعة التي تُعتمد فيها هذه اللغة.

فمن التفاسير القرآنيّة الحديثة الكثيرة ما ينطلق من رغبة في **تجديد التفاسير القديمة**، و**تعميم المعطيات** التي كانت ـ منذ ما يقرب من قرن ـ وقفًا على الاختصاصيّين[2]. ويوجد هذا الاتّجاه أيضًا في حركة **الإصلاح الإسلاميّ**. فإنّ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته في الدعوة إلى الإصلاح الاجتماعيّ والتربويّ، قد وضع في سنواته الأخيرة تفسيراً للقرآن يُعرف **بتفسير المنار**[3]، أكمله من بعده تلميذه رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥). ولا يبتعد هذا التفسير كثيراً عن وجهة النظر المعهودة قبله. فبعد أن يبدأ محمّد عبده بمقدّمة وجيزة للسورة التي يريد تفسيرها، يذكر مجموعة من الآيات التي يصل بينها المعنى، ثمّ يقطّعها، فيورد المقطع ويُتبعه بشرحه. ويجعل هذا الشرح السياق في مرتبة بارزة، لأنّه يرغب في شرح القرآن بالقرآن[4]، وفي فهم النصّ بحرفيّته. أمّا الآيات المتشابهة، فلا بُدّ للمفسّر من الاعتراف بعجزه عن تفسيرها،

= الحديث لمحمّد عزّة دروزة (القاهرة، ١٩٦٠). ونجد أيضًا تفاسير جزئيّة تتعلّق بموضوعات معيّنة، ومنها **المدخل إلى التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم** لمحمّد باقر (النجف، ١٩٦٩)، أو تتعلّق ببعض أجزاء القرآن، ومنها **تفسير الأجزاء العشرة الأولى** لمحمّد شلتوت (القاهرة، ١٩٦٦). ومن المفيد أيضًا النظر في بعض المؤلّفات التي ترد فيها آيات قرآنيّة وتفسّر تفسيرًا عصريًّا، ككتاب **الإسلام وتحدّيات العصر** لحسن صعب، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

(١) فيما يختصّ بترجمة القرآن، راجع: محمّد مصطفى المراغي، **بحث في ترجمة القرآن الكريم وأحكامها**، القاهرة، ١٩٣٦. ويمكننا أن نذكر في المجال الهنديّ والباكستانيّ شاه ولي خان (١٧٠٣ ـ ١٧٦٣) الذي نجد لديه بذور التحديث الأولى، وأحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٧)، وأبا الكلام آزاد (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨)، ومحمّد عناية الله المشرقيّ (وُلد سنة ١٨٨٨)، وغُلام أحمد برويز (وُلد سنة ١٩٠٣) الذي ينطلق من مفاهيم دينيّة أساسيّة ليدرسها من خلال القرآن. أنظر: (خصوصاً) BALJON, *op. cit.*, pp. 1-15.

(٢) تلك هي حال **روح المعاني** لمؤلّفه محمود الآلوسيّ العراقيّ (فيما يختصّ بالتجديد)، والتفسير الجزئيّ الذي وضعه محمّد مصطفى المراغي (فيما يختصّ بالتعميم).

(٣) المنار هي المجلّة الإصلاحيّة التي أسّسها محمّد رشيد رضا سنة ١٨٩٨، ونشر فيها محمّد عبده فرشيد رضا تفسيرهما.

(٤) المقصود هو ما يُعرف عادة بتفسير القرآن بالقرآن. ويجد اعتماد هذا المبدأ صداه في عنوان بعض التفاسير، ومن ذلك: عبد الحكيم خان، **تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠١)، ومحمّد أبو زيد، **الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن** (١٩٠٣).

وأن يسلّم أمرها إلى الله. ويؤدّي ذلك إلى رفض التأويل بمختلف وجوهه(١).

وحملت هذه الاعتبارات المختلفة محمّد عبده على الابتعاد عن الشروح اللغويّة التي تُثقل التفسير(٢). كذلك، رفض الاسترسال إلى دراسة أسباب النزول، والشروح التاريخيّة بشكل عامّ، لأنّه يرى أنّ الله لو أراد التوسّع بهذه المسائل، لتوسّع بها في القرآن نفسه. وهكذا لم تعد الأساطير ذات الأصول اليهوديّة أو المسيحيّة (الإسرائيليّات)، أو البيزنطيّة أو الفارسيّة... تصلح لتشكّل أساسًا للشرح. فخلاصة القول إنّ محمّد عبده قد انتقد المباحث الطويلة التي تتّصف بالتخصّص والموسوعيّة(٣)، لأنّه لا يريد أن يفسّر القرآن للاختصاصيّين، بل يريد تفسيره للجمهور الأعظم، حتّى يُساعده في حلّ قضاياه. فيركّز على مغزى النصّ الأخلاقيّ (الهَدي) فعلى مغزاه الفِقهيّ(٤).

وهكذا يتّضح هدف محمّد عبده وسائر المصلحين. فينبغي أن يؤدّي التفسير إلى الممارسة، أي أنّه ينبغي استعمال التفسير لسدّ حاجات الإصلاح، على أن نظلّ داخل الحدود التي رسمها الإسلام الرسميّ(٥). ولا بُدّ لحسن فهم التفسير هذا، من وضعه في نطاقه التاريخيّ: فتفسير المصلحين عمومًا وتفسير محمّد عبده خصوصًا، ملائمان لحاجات العصر. فهذه من جهة، طريقة للتكيّف مع عالم

---

(١) هذا هو موقف الإصلاح عمومًا، على حدّ ما يمثّله محمّد عبده، ورشيد رضا، وابن باديس (١٨٨٧ – ١٩٤٠). أنظر: A. Mérad. art. «'Iṣlāḥ», in *E.I.*² III, 152-153 . فهم يرون في التأويل بدعة.

(٢) نُشير إلى أنّ رشيد رضا لن يبلغ في ذلك ما بلغه أستاذه.

(٣) لم يُراعَ جانبُ الرازي مع عقلانيّته التي من شأنها أن تروق المصلحين، ولا جانبُ طنطاوي جوهريّ الذي أغرق في المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة الحديثة.

(٤) قال جانسن: «أراد محمّد عبده أن يكون تفسيره أداة يتمكّن بها المسلمون من هداية أنفسهم هداية روحيّة بواسطة القرآن نفسه (...). ففي نظره، غالباً ما لا يُدرك المسلمون أنّ الله خاطبهم جميعاً في القرآن، وأنّه لم يُخاطب أسلافهم فحسب، ولا سيّما الأموات منهم. ويشكو محمّد عبده من أنّه يكاد يمكننا اليوم تشبيه المسلم الذي يقرأ القرآن ويتلوه، بحمار يحمل أسفاراً من غير أن يكون قادراً على فهمها، أو أن يُشارك في ما ورد فيها من معتقدات».
Jansen. *op. cit.*, pp. 29-30.

(٥) أدّى ذلك إلى اتّجاه يسعى أصحابه إلى الدفاع عن الإسلام، وإلى تفسير بعض الآيات تفسيراً ملائماً لمقتضيات العقل (آيات الصفات مثلاً).

جديد تمامًا، صَدَم الناس في معتقداتهم وأعاد النظر فجأة في سُلَّم قِيَمهم، لأنّه لم ينتج من تطوّرهم الخاصّ. وهذه من جهة أخرى، وسيلة ليدافعوا عن أنفسهم تجاه العَوَز والمعتقدات الخرافيّة، وليدافعوا عن أنفسهم أيضًا ـ وها هي المفارقة ـ تِجاه ضغط هذا العالم الجديد، الذي يزيده الاحتلال الأجنبيّ قسوة.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ تفسير محمّد عبده لم يُحفَل به إلاّ قليلاً في أوّل الأمر. ولكن تزايدت أهمّيّته في نهاية المطاف، ولموقفه العقلانيّ دور كبير في ذلك[1].

وإلى جانب تجديد التفسير القديم وتعميمه، وإلى جانب الإصلاح، مثّل **الاتّجاه اللغويّ** دورًا مهمًّا. فتفحّص أصحابه لغة القرآن تفحُّصًا عميقًا ليستخرجوا منها معانيها كافّة. وقد اشتهر في ذلك عدّة علماء[2]، ولكن تبوّأ مركزَ الصدارة بينهم أمين الخوليّ، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

أمّا أمين الخوليّ فلم يضع تفسيرًا حقيقيًّا للقرآن، بل وضع مؤلّفات تتناول التفسير القرآنيّ، منها: **التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم** (١٩٤٤)، **ومناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب** (١٩٦١). ففي نظره، ينبغي أن يقطع تفسير النصّ القرآنيّ مرحلتين: مرحلة الدراسة الخارجيّة للقرآن وقد جعلها المنهج التاريخيّ ممكنة[3]، ومرحلة الدراسة الداخليّة وهي تقوم على جمع الفقر

---

(١) أنظر: J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manār*, Paris, 1954. وعبد الله محمود شحاته، **منهج الإمام محمّد عبده في تفسير القرآن الكريم**، القاهرة، ١٩٦٣.

(٢) من هؤلاء المؤلّفين: عبد القادر المغربيّ، **على هامش التفسير** (نُشر بين الحربَين العالميَّتَين)؛ وحسنين محمّد مخلوف، **كلمات القرآن: تفسير وبيان** (١٩٥٦) حيث جمع الكلمات القرآنيّة الصعبة، وشرحها حسب تسلسلها القرآنيّ؛ ومحمّد إسماعيل إبراهيم، **معجم الألفاظ والأعلام القرآنيّة** (١٩٦٨). ولا يخفى أنّ هذه التفاسير كلّها مدينة للآثار التي وُضعت في القرون الوسطى. ويشكّل **معجم ألفاظ القرآن الكريم** معجماً حقيقيًّا للقرآن وضعه مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة بين ١٩٤٠ و١٩٧٠.

(٣) هكذا يعيد أمين الخولي الاعتبار إلى ما يُعرف بتاريخ القرآن حسب مفهوم الكلمة الألمانيّ *(Geschichte des Qorans)* الذي يتحرّج المسلمون الوَرِعون من تطبيق مناهجه على نصّ القرآن المقدّس، لأنّ صاحب النصّ هو الله نفسه. وأشار جانسن في كتابه المذكور أعلاه (Jansen, *op. cit.*, p. 66) إلى أنّ أحد طلبة أمين الخولي نقل إلى العربيّة كتاب =

المتقاربة التي تتعلّق بالموضوع المعالَج، فعلى تفحّص معنى كلّ كلمة من خلال مواطن ورودها المختلفة، وأخيراً على دراسة انتظام هذه الكلمات في الجملة وأثرها في المستمع.

وأمّا عائشة عبد الرحمن فقد حاولت أن تطبّق المبادئ التي وضعها الخولي. ففي كتابها **التفسير البيانيّ للقرآن الكريم** (١٩٦٢) تجاوزت معاني الكلمات، لتهتمّ بالتنظيم الداخليّ للنصّ القرآنيّ ضمن مجموعات من الآيات. ولكن محاولتها ظلّت محدودة لأنّها اقتصرت على السور المكّيّة، واجتنبت تناول سور يدور الكلام فيها على الأنبياء الذين سبقوا محمّدًا، أو تتضمّن أحكامًا فقهيّة...[(١)]

وأشرف أمين الخوليّ على أطروحة كانت منطلقًا لاتّجاه جديد في التفسير، إلاّ أنّه لم يكن له ما كان للاتّجاهات السابقة من سعة. ونقصد هنا أطروحة أحمد خلف الله. **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم** (١٩٥١ - ١٩٥٢). فقد أراد أن يُطبّق على القَصص القرآنيّ ذي الطابع الأسطوريّ طريقة **الفنون الأدبيّة**. فهو يرى أنّ القصص المتعلّق بالأنبياء الذين سبقوا محمّدًا قد لا يكون صحيحاً من وجهة نظر التاريخ. ولكنّ ذلك ليس من شأنه أن يضير الحقيقة القرآنيّة، لأنّ وظيفة القرآن في هداية الناس إلى الصراط المستقيم، لا التأريخ. لقد جاءت ردّة الفعل عنيفة كما هو متوقّع. فحمل علماء الأزهر على أطروحة خلف الله، فاضطرّ إلى استرجاعها، وتعديلها قبل نشرها ببيروت[(٢)].

وشغل النفوسَ مطوّلاً اتّجاه تفسيريّ آخر يختلف تمامًا عمّا سبقه، هو

= *Geschichte* لنولدكه، غير أنّه لم ينشره. ولفت جانسن أيضًا إلى دراسات من هذا القبيل نُشرت بالعربيّة كدراسة أبي عبدالله الزنجاني، **تاريخ القرآن** (١٩٣٥)، ودراسة عبد الصبور شاهين، **تاريخ القرآن** (١٩٦٦).

(١) Jansen, *op. cit.*, pp. 69-70. وراجع أيضًا: محمّد رجب البيومي، «التفسير البيانيّ للقرآن عند المعاصرين»، في **قافلة الزيت**، ٢٠ (١٩٧٢)، ٣.

(٢) أنظر: J. Jomier, «Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Egypte révélées par une polémique récente (1947-1951)», *in MIDEO*, I (1954), pp. 39-72.

التفسير العلميّ الذي يسعى أصحابه إلى المطابقة بين مضمون الآيات القرآنيّة والمكتشفات العلميّة الحديثة. وصَدَرَ هذا الاتّجاه في الحقيقة عن موقفَين دفاعيّين: أوّلهما الدفاع عن العلم الحديث (وهو بمتناول المحتلّ)، وثانيهما الدفاع عن الإسلام والقرآن الذي هو كتاب أُوحي به للعصور كافّة، ولا يمكن فهمه إلاّ في ضوء أحدث الاكتشافات(١)، كالجراثيم، والذرّة، والهاتف، والحافلة الكهربائيّة، والصحون الطائرة نفسها(٢).

يُحاول هذا القول بوجود أصول المعارف الحديثة كلّها في القرآن، أن يستمدّ شرعيّته من القرآن نفسه (**النحل** ١٦/٨٩)، ومن بعض التفاسير القديمة(٣). أمّا ممثّله المشهور فهو طنطاوي جوهريّ (١٨٦٢ ـ ١٩٤٠) في تفسيره الضخم (٢٦ جزءًا): **الجواهر في تفسير القرآن** (١٩٢٣ ـ ١٩٣٥)(٤)، الذي اجتنب فيه عرض النواحي اللغويّة والتاريخيّة ليؤثّر في الجمهور ـ من خلال تفسيره العلميّ ـ تأثيراً أبلغ. فهو يستعرض معظم العلوم، ولا يستنكف عن الكلام على هيجانِ البراكين، وعلى المناطيد المسيَّرة(٥).

---

(١) لكن يظهر موقف سلبيّ من العلم في كتاب إبراهيم الراوي الرفاعيّ، **سور الشريعة في انتقاد نظريّات أهل الهيئة والطبيعة** (١٩٢٣).

(٢) يُقدّم ج. قنواتي (G. C. Anawati) أمثلة موضحة في كتاب *Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain*, Munich (Kaiser-Grünewald) - Paris (J. Maisonneuve), 1982, vol. 1, p. 36.

(٣) نجد عناصر هذا القول الأولى عند محمّد بن عبدالله المُرسي (ت ٦٥٥/١٢٥٧)، وعند الغزالي نفسه (ت ٥٠٥/١١١١) في **جواهر القرآن**، والرازي (ت ٦٠٦/١٢١٠). وقد سلك هذا المسلك مؤلّفون كثيرون وتفاوتوا في مداه، فمنهم: محمّد بن أحمد الإسكندرانيّ (ت ١٨٨٩)، وعبد الرحمن الكواكبيّ (ت ١٩٠٣)، ومحمّد عبده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). وتجدر الإشارة إلى أنّ محمّد عبده ورشيد رضا لم يكونا من أنصار هذه الطريقة، ولكنّهما أرادا التشديد على دور العقل. ويمكن أيضًا أن نشير إلى محمّد توفيق صدقي (ت ١٩٢٠)، ومحمّد فريد وجدي (ت ١٩٤٠) الذي يشكّل التفسير العلميّ وجهًا من وجوه التفسير التي أخذ بها، وحنفي أحمد...

(٤) لطنطاوي جوهريّ كتاب آخر عنوانه: **القرآن والعلوم العصريّة** (١٩٢٥).

(٥) راجع: J. Jomier, «Le Cheikh Ṭanṭāwī Jawharī (1862-1940) et son commentaire du Coran», *in MIDEO*, V (1058), pp. 115-174.

ولكن سرعان ما تبيَّن للقوم أنّ تفسيرًا كهذا قد تجاوز الحدود. فانتقده رشيد رضا، وأمين الخولي[١]، وغيرهما انتقادًا لاذعًا. ولم يتوانَ محمّد كامل حسين[٢] في وصم التفسير العلميّ «بالبدعة الحمقاء»، مركِّزًا على خاصِّيّة القرآن الدينيّة والأخلاقيّة. فاضطرَّ أصحاب التفسير العلميّ بعد تعرّضهم لهجمات مناوئيهم إلى التخفيف من غُلوائهم تخفيفًا بالغًا، وآل بهم الأمر إلى القول بأنّ القرآن يتضمّن حقائق علميّة، وبأنّه ليس كتاب علم حديث[٣].

يمكننا التوسّع إلى أقصى الحدود في تعداد الاتّجاهات الحديثة لتفسير القرآن، إلّا أنّ مختلف النزعات التي سنتطرّق إليها فيما يلي تنتمي إلى اتّجاه واحد يضع أصحابه نصب أعينهم **تطبيقًا عمليًّا للإسلام**، أي تجربة يعيشها المسلم في علاقته بربّه، أو بالناس، أو بالدولة التي يخضع لها. ويتطرّق التفسير القرآنيّ على هذا المستوى إلى القضايا السياسيّة، والاجتماعيّة والاقتصاديّة، والأخلاقيّة التي تُطرح على المؤمن.

فيكذا اهتمّ بعض المؤلّفين بمدى تمكُّن الإسلام من **التكيُّف مع حياة العصر**. فقد انطلق حسن صعب مثلًا من بعض الآيات القرآنيّة ليؤكّد إمكانيّة التكيُّف هذه[٤]. أمّا حسن حنفي فيريد الانطلاق من الحال القائمة ليصل إلى تفسير قرآنيّ يأخذها بعين الاعتبار[٥].

وتطرح وُجهة نظر كهذه قضيّة **الاجتهاد** الذي يُلجأ إليه لحلّ بعض

(١) راجع: J. Jomier et P. Caspar, «L'éxégèse scientifique du Coran d'aprés le Cheikh Amîn al-Khûlî», *in MIDEO*, IV (1957), pp. 269-280.

(٢) أنظر كتابه: **الذكر الحكيم**، القاهرة، ١٩٧١. لقد مُنع تفسير طنطاوي جوهريّ في المملكة العربيّة السعوديّة.

(٣) لقد كان للتفسير العلميّ أثره في نظريّة إعجاز القرآن نفسها. فقد رأى بعض المؤلّفين أنّه يتعذّر على العرب اليوم أن يقدّروا الإعجاز القرآنيّ حقّ قدره بسبب العوائق اللغويّة التي تباعد بينهم وبين لغة القرآن. لذلك التفتوا إلى التفسير العلميّ ليجدوا فيه أدلّة جديدة على إعجاز القرآن. راجع: صلاح الدين الخطّاب، **الجانب العلميّ في القرآن**، القاهرة، ١٩٧٠؛ ومحمّد كامل ضوّ، **القرآن الكريم والعلوم الحديثة**، القاهرة، ١٩٥٥؛ Jansen, *op. cit.*, pp. 51-52.

(٤) أنظر كتابه: **الإسلام وتحدّيات العصر**، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٩.

(٥) أنظر كتابيه: **التراث والتجديد**، بيروت، ١٩٨١؛ و**في فكرنا المعاصر**، بيروت، ١٩٨١.

المسائل التي طرحها غالباً الاتّصال بالغرب. وهكذا حمل قاسم أمين على الحجاب المفروض على المرأة، وأراد عبد العزيز فهمي منع تعدُّد الزوجات، وبذل علي عبد الرازق جهده ليثبت أنّ الخلافة غير واجبة. ولكنّ المناوئين لن يلبثوا أن يردّوا على هذه المقترحات ليدحضوها[1].

ولم تركّز فئة أخرى من المؤلّفين على الاجتهاد الشخصيّ، ولم تتعرّض للجزئيّات، فاهتمّت بالآيات القرآنيّة ذات **المدلول الفقهيّ**، ووضعت تفاسير متخصّصة، يقتصر مجالها على الفقه. فهذه هي حال محمّد عليّ السايس في **تفسير آيات الأحكام** (١٩٥٣).

ولأغلب **الحركات السياسيّة الحديثة** من جهة أخرى، مَن يمثّلها في حقل التفسير القرآنيّ، لأنّ هذه الحركات تريد أن تستمدّ منه شرعيّتها. فتلك هي حال القوميّين العرب الذين وجدوا عناصر مفيدة عند الكواكبيّ ورشيد رضا، وحال القوميّين الإسلاميّين أي الإخوان المسلمين ومؤسّسهم حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، أو سيّد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٧)، أو عبد الرحمن البنّا[2]، وحال الاشتراكيّين العرب أو الإسلاميّين...

لا بدَّ من فقرة مستقلّة نخصّ بها إسهام الاستشراق في الدراسات القرآنيّة، أتعلّق الأمر بترجمة القرآن، أو بالقضايا التي يطرحها النصّ القرآنيّ، أو بدراسة مفرداته، أو موضوع من موضوعاته (الإيمان، أو أحوال الآخرة، أو إبراهيم، أو عيسى...)[3]. ولا بُدَّ في هذا المقام من الإشارة إلى دراسات محمّد أركون ومن الثناء عليها[4]، هذه الدراسات التي نهج فيها صاحبها نهجاً جديداً، وأدّت إلى تفسير حديث حقيقيّ للنصوص القرآنيّة يأخذ بعين الاعتبار آخر ما توصّلت إليه

---

(١) يمكننا أن نذكر من أنصار الاجتهاد أيضاً: محمود شلتوت، ومحمّد أبو زيد الذي يعود تفسيره إلى سنة ١٩٣٠. وقد ردَّ عليه ودحضه رشيد رضا، ومنعه الأزهر.

(٢) نشر عبد الرحمن البنّا سلسلة مقالات في مجلّة الجمهوريّة الصادرة بمصر، ثمّ جمعها وأصدرها في كتاب عنوانه: **من معاني القرآن** (١٩٦٠).

(٣) أنظر التوجيهات الخاصّة بالمصادر والمراجع، ص ١٠٠، الحاشية ١.

(٤) أنظر بخاصّة مقالاته التي جمعها في كتابه: *Lectures du Coran*, Paris (Maisonneuve et Larose), 1982.

العلوم الإنسانيّة (علم الاجتماع، وعلم النفس، والأنتربولوجيا الثقافيّة والاجتماعيّة...).

فبعدما تفحّص محمّد أركون قيمة الدراسات القرآنيّة التي وضعها المسلمون والمستشرقون حدّد غرضه كما يأتي: «إنّ المفسّرين والمتبحّرين في العلم المسلمين يجرّدون القضايا المتعلّقة بتكوّن المصحف من بُعدها التاريخيّ أو يتجنّبونها، ويَسْمُون بمضمون النصّ الذي وَصَلنا سُمُوًّا بعيدًا. وبمقدار ذلك، يقف المستشرقون المتبحّرون في العلم موقفًا مخالفًا لهم، فيقتصرون حصرًا على المعطيات الأكيدة التي يقدّمها تاريخ القرآن بعد سنة ٦٣٢ م.، وعلى النظر في الآيات القرآنيّة من خلال سياقها اللغويّ ونطاقها التاريخيّ. إنّ التعارض بين وجهتي النظر هاتين جذريّ. وفيما لم يُحسب أيّ حساب لوسيلة تصل بينهما، **يجمع المنهج الذي ندعو إليه في قراءاتنا، بشكل متكامل وفي وقت واحد، بين ضرورات المؤمنين المتعلّقة بأصول دينهم، ومقتضيات الدراسة اللغويّة التي يستد إليها المؤرّخ الآخذ بالمعطيات الأكيدة وحدها (لا المؤرّخ الآخذ بالمنهج الوضعيّ)، ووجهة النظر القائمة على الشرح التي يعتمدها الاختصاصيّ بالأنتروبولوجيا، والمراقبة المبنيّة على النقد التي يمارسها الفيلسوف**»[١].

هيهات أن يكون منهج كهذا غيرَ مُلائم للتحليل «البلاغيّ»؛ فهو على العكس، يسوّغه ويُبرز مزاياه. فقد كَتَبَ محمّد أركون فيمًا يختصّ بالآيات الثماني الأولى من سورة الكهف (السورة ١٨) ما يأتي: «كثيراً ما يتكلّم ريجيس بلاشير [في ما يتعلّق بنصوص القرآن] على «مقدّمة» و«خاتمة». فينطوي ذلك على إسقاطٍ لمعايير بلاغيّة أرسطيّة على خطاب **ينبغي بالضبط أن تُحدَّد [أصول] بلاغته**»[٢].

---

(١) M. Arkoun, *Lectures du Coran*, p. 22. المؤلّف هو الذي لفت إلى ذلك (بتغيير الحرف).

(٢) *ibid.*, p.84, note 1. نحن نلفت إلى ذلك (بالوسيلة نفسها).

الحديث النبويّ وشروحه(١)

نجد في البدء فرقًا بين كلمة سنّة وكلمة حديث. فدلّت السنّة على العادات والتقاليد المتعلّقة بالعقائد والمعاملات والأخلاق عند المسلمين الأوّلين(٢). فمن هذه الناحية يجب التمييز بين سنّة النبيّ التي تدلّ على عادات النبيّ وسلوكه الشخصيّ وطريقة عيشه وتصرّفه، وسنّة الله أي العناية الإلهيّة، وطريقته في تنظيم الكون...، ويضيف مَن ينفي مبدأ السببيّة إلى ذلك قوانين الكون العامّة(٣). فيدلّ الحديث في هذه الحال على الأقوال المسندة إلى محمّد (وهي من جهة أخرى مصدر من مصادر السنّة).

---

(١) فيما يختصّ بالسنّة والحديث لا يستعمل المسلمون كلمة تفسير (التي يطلقونها على القرآن) بل يستعملون كلمة شرح، أو كلمة تأويل في بعض السياقات الخاصّة فحسب، أنظر ص ١١٣ ـ ١١٤ أدناه. فيما يتعلّق بالسنّة والحديث يمكن أن يفيد القارئ من الكتب التالية: جمال الدين القاسمي، **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، دمشق، **١٩٢٥**؛ والجزائريّ، **توجيه النظر إلى أصول الأثر**، القاهرة، ١٩٧٠؛ وصبحي الصالح، **علوم الحديث ومصطلحه**، بيروت، ١٩٧٣، (الطبعة السابعة). وفي اللغات الأجنبيّة يمكن الانطلاق من التوجيهات الأوّليّة الواردة في كتاب SAUVAGET et CAHEN. *op. cit.*, pp. 47-50 et 174-179 أمّا كتاب جولدزيهر: I. GOLDZIHER. *Etudes sur la Tradition islamique*, traduction française par Léon Bercher (Adrien-Maisonneuve), Paris, 1952 فلا يزال مفيد جدًّا، ولكن يجب تصحيح بعض ما ورد فيه بواسطة كتاب فؤاد سزكين: F. SEGIN. *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Leyde (Brill), 1967... Vol. I, pp. 53-84.
(الترجمة العربيّة: تاريخ التراث العربي، القاهرة، ١٩٧١ ...، ١/٥/٢٢٥ ـ ٢٥٣). أنظر أيضًا:
A. GUILLAUME. *The Traditions of Islam*, Oxford, 1984; G.H.A. JUYNBOLL. *The Authenticity of the Tradition Literature*, Leyde (Brill), 1969; *J.* ROBSON. art. «Ḥadīth», in *E.I.*², Vol. III, pp. 24-30.
ويتضمّن مقال روبسون هذا ثبتًا واسعاً للمصادر والمراجع، وقد وضع ونسنك وأصحابه معجماً مفهرساً لألفاظ الحديث النبويّ:
A.J. WENSINCK... *Concordances et indices de la Tradition musulmane*, Leyde, 1933...
وله أيضًا معجم آخر عنوانه:
Handbook of Early Muhammadan Tradition, alphabetically arranged, Leyde, 1927.

(٢) GOLDZIHER. *op. cit.*, pp. 13-14

(٣) L. GARDET. *op. cit.*, p. 48.

وفيما بعد، أصبحت كلمة سنّة وكلمة حديث مترادفتين. فيدلّ الحديث عندئذ على أعمال النبيّ وأقواله وموافقته الضمنيّة على أقوال أو أعمال جرت بحضرته[1]؛ فهو إضافة فعل أو قول أو تقرير إلى النبيّ محمّد.

وتُستعمل لفظة أثر ولفظة خبر أحيانًا للدلالة على الحديث. ولكنّهما تطلقان عادة على سنّة الصحابة والتابعين، وهي ذات أهمّيّة كبيرة عند الأجيال اللاحقة، إلاّ أنّ الشيعة تفضّل كلمة خبر على كلمتي **سنّة وحديث**.

وينبغي أن نشير أخيراً إلى الفرق بين **الحديث النبويّ والحديث القدسيّ** (أو الربّانيّ أو الإلهيّ). أمّا الحديث النبويّ فيُسْنَد إلى النبيّ محمّد، وأمّا الحديث القدسيّ فيسند إلى الله نفسه. وقد وصل إلى النبيّ بواسطة جبريل، أو الإلهام، أو في أثناء منامه، أو معراجه (أي صعوده إلى السموات حتّى بلغ سدرة المنتهى). وليست ألفاظ الحديث القدسيّ الألفاظ التي تكلّم بها الله. ولكنّ المعنى واحد[2].

ويتضمّن كلّ حديث قسمين: سلسلة من النقلة (**الإسناد**) أي من الأشخاص الذين نقلوا الحديث، يليها نصّ الخبر أو المعلومة أو الحدث المنقول (**المتن**) أي ما أُضيف إلى محمّد من قول أو فعل أو تقرير (إقرار ضمنيّ). وأسلوب هذا النصّ الشفهيّ النابض بالحياة... يختلف عن أسلوب القرآن اختلافًا كبيراً.

ويعلّق الإسلام السنّي على الحديث أهمّيّة كبيرة؛ فمن هنا جاءت تسمية **أهل السنّة والجماعة**. فعلى كلّ مسلم، في نظرهم، أن يلتزم بالسنّة في أدقّ جزئيّاتها، ليحمي نفسه من كلّ بدعة. فإنّ السنّة توضّح وتطبّق أحكام القرآن من جهة، وتكمّلها من جهة أخرى، فتشكّل مصدرًا من مصادر العقيدة والفقه والأخلاق... فمنذ القرن الثاني/الثامن وُضع القرآن والسنّة في مستوى واحد، ولم يلبث المحدِّثون أن ثبتوا في الميدان، على غرار الفقهاء، والأصوليّين، والمفسّرين، والقرّاء، بل فاقوهم شأنًا أحيانًا.

(١) J. Robson, «Ḥadīth», *in E.I.*[2], Vol. III, p. 24.

(٢) فيما يخصّ تموقف المسلمين والمستشرقين من الموضوع، أنظر: J. Robson «Ḥadīth Ḳudsī», in *E.I.*[2], Vol. III, p. 30 ونجد هذا النوع من الأحاديث في كتب الحديث العامّة، ولكن تجدر الإشارة إلى كتابين مشهورين، أوّلهما لابن عربيّ (ت ٦٣٨/١٢٤٠)، **مكشاة الأنوار**؛ وثانيهما لمحمّد المدنيّ (ت ٨٨١/١٤٧٦)، **الاتّجاهات السنيّة في الأحاديث القدسيّة**.

وكانت المدينة موئل السنّة (دار السنّة) لزمن طويل، لأنّ النبيّ محمّدًا سلخ فيها شطر نبوّته الأشدّ أهمّيّة. وقد حفظ أعماله وأقواله، فتنوقلت شفهيًا، ثمّ دوّنت. وفي كثير من الأحيان يتمّ التركيز على النقل الشفهيّ وعلى ملاءمته مقتضى الحال، نظراً إلى نواقص الخطّ العربيّ. ولكن ينبغي ألاّ ننسى أنّ تدوين الحديث قد بدأ في الربع الأخير من القرن الأوّل الهجريّ والربع الأوّل من القرن الثاني (أي أوائل منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[1]. أمّا كتب الحديث التي هي ثمرة أوّل جهد منهجيّ، فبدأت تبصر النور في الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي منذ منتصف القرن الثاني الميلاديّ)[2].

وبعد ما استقرّ أصحاب محمّد وتابعوهم في البلاد التي فتحها المسلمون، شعر القوم في وقت مبكّر بالحاجة إلى **الرحلة** لجمع الأحاديث. وأصبحت هذه الرحلات الطويلة في طلب العلم (أي معرفة الحديث) مفخرة لمّن قام بها. وهكذا أخذت مجموعة الأحاديث الأولى تتزايد يوماً بعد يوم.

وبعد وقت غير طويل تسرّبت **الأحاديث الموضوعة** بين الأحاديث الصحيحة. فقد وُضعت أحاديث أو حُرّفت (فزيد عليها، أو حُذف منها، أو دسّ فيها) لبلوغ أهداف شديدة الاختلاف، كالوعظ والحثّ على تقوى الله اللذين استرسل إليهما القصّاص، وتجميل بعض النصوص بسبب شدّة الحماس والحميّة، أو للفت الأنظار، هذه الوسيلة العزيزة على فئة من الطاعنين في السنّ تُعرف بالمعمّرين لإثارة فضول المستمعين إليهم. وبلغت المفارقة حدًّا أدّى إلى

(١) في كثير من الأحيان يرد ذكر صحيفة دوّن فيها بعض الصحابة أحاديث نبويّة. ومن الممكن أن يكون عروة بن الزبير (ت ٩٣/٧١٢) وابن شهاب الزهريّ (ت ١٢٤/٧٤١) قد دوّنا شيئًا من الحديث. وفيما يختصّ بتدوين الحديث، أنظر: الخطيب البغداديّ (ت ١٦٣/١٠٧١)، **تقييد العلم**، لا. م. (دار إحياء السنّة النبويّة)، ١٩٧٥.

(٢) من أوّل من ألّف هذه الكتب: إبن جريج (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومعمر بن راشد (ت ١٥٨/٧٧٠). ويأخذ فؤاد سزكين، *op. cit.*, Vol. I, pp. 53 sqq. (الترجمة العربية ١/٢٢٥ وما بعدها) على جولدزيهر عدم التمييز بين التدوينات الأولى للأحاديث وتأليف الكتب الأولى التي خضعت لجهد تأليفيّ معيّن، فأدّى به ذلك إلى إيلاء النقل الشفهيّ أهمّيّة زائدة على ما يلزم، وإلى تأخير التاريخ الذي أُلّفت فيه هذه الكتب قرنًا تقريباً.

وضع أحاديث تدين الوضّاعين أنفسهم. ويمكننا تبيُّن أسباب أخرى لوضع الأحاديث، كالخلاف بين الفرق الكلاميّة أو المذاهب الفقهيّة المتناحرة. وكثيراً ما نتج من الصراع السياسيّ أحاديث وضعها أهل السلطة أنفسهم (الأمويّون والعبّاسيّون)، أو أنصارهم، أو مناهضوهم (الشيعة...).

لقد أدرك العلماء المسلمون مشكلة الوضع سريعاً، وحاولوا استنباط منهج نقديّ[1]، يمكّنهم من الفحص عن مدى صحّة كلّ حديث، ومن كشف الوضّاعين وما وضعوه. فهكذا نشأت **علوم الحديث**[2]. ولا بدّ عند هذا المستوى من النقد من التمييز تمييزًا أساسيًّا بين **علم الرواية** الذي يهتمّ بنقل الأحاديث نقلاً بالغ الدقّة، **وعلم الدراية** (أو علم أصول الحديث) الذي يقتضي دراسة الإسناد والمتن دراسة تحليليّة من أعمق ما يكون[3].

فقد نظر العلماء المسلمون نظرًا دقيقًا في **الأسانيد** من مختلف جوانبها، ونتج من ذلك تصنيفات متشعّبة، ومصطلح وضع بعناية كبيرة (ويمكن أن يختلف من مؤلّف إلى آخر اختلافًا طفيفًا).

فنظروا أوّلاً في **رواة الحديث**. وحاولوا بادئ ذي بدء معرفة معالم حياتهم ونشاطهم (ولادتهم ووفاتهم، وشيوخهم وتلامذتهم، ورحلاتهم ولقاءاتهم) ليتأكّدوا من صحّة ما نقله كلّ محدّث عن الآخر. فنشأ **علم الرجال**، وهو علم مستند إلى التاريخ في شكله الأوّليّ[4]، أي تراجم أصحاب الإسناد، التي مالوا

---

(١) أنظر مثلاً ما ورد في آخر **صحيح الترمذي** (ت ٢٧٩/٨٩٢)، القاهرة، ١٨٣٧.

(٢) فيما يختصّ بهذه العلوم أنظر: الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥/١٠١٤)، **معرفة علوم الحديث**، المدينة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧؛ الخطيب البغداديّ (ت ٤٦٣/١٠٧١)، **الكفاية في علم الرواية**، حيدر آباد، ١٦٣٨؛ إبن الصلاح (ت ٦٤٣/١٢٤٥)، **مقدّمة في علوم الحديث**، دمشق، لا. ت.؛ إبن كثير (ت ٧٧٤/١٣٧٣)، **اختصار علوم الحديث**، القاهرة ١٩٥١؛ الزرقاني (ت ١٣٦٧/١٩٤٨)، **المنهل الحديث من علوم الحديث**. القاهرة، ١٩٤٧. وقد أورد الحاكم النيسابوري اثنين وخمسين علماً، بينما أورد ابن الصلاح خمسة وستّين.

(٣) راجع: حاجي خليفة، **كشف الظنون**، إسطمبول، ١٩٥٧، مج ١، عم ٦٣٥ – ٦٤١.

(٤) أثّر علم الرجال تأثيراً بارزًا في كتابة التاريخ عند العرب من حيث رواة الخبر (وهم لا يتغيّرون في كثير من الأحيان)، والمؤلّفون (ويمكن أن يكون المؤلّف الواحد محدّثًا ومؤرّخًا معًا)، والتوسّع في اعتماد نظام الإسناد في التاريخ والأدب أيضًا. أنظر: Sauvaget et Cahen. *op. cit.*, pp. 28-29.

إلى تصنيفها حسب أجيالهم المتابعة (الطبقات)، فحسب فئاتهم واختصاصاتهم (الصحابة أو المحدِّثون أو الفقهاء...)[1].

وفيما بعد حاول علماء الحديث تحديد مدى الثقة بكلّ راوٍ. فنشأ علم خاصّ آخر هو **علم الجرح والتعديل**[2] الذي ينظر في عقائد الرواة، وأخلاقهم، وميولهم السياسيَّة، ليؤكّد عدالتهم أو يطعن فيها[3]. فالراوي الثقة هو المسلم العاقل العدل الذي يمتاز تلقّيه الحديث وأداؤه له بالضبط. وانطلاقًا من هذه الصفات، صُنِّف المحدِّثون في فئات: فمنهم الثقة، ومنهم الصدوق، ومنهم مَن لا بأس به، ومنهم ليِّن الحديث (المتساهل فيه)، أو الضعيف، أو الكذّاب...، مثلاً.

ونظر علماء الحديث ثانيًا في **سلسلة الإسناد نفسها**، وحلَّلوها حسب عدَّة مستويات فدرسوا **مستوى تحمُّل الحديث وأدائه**: فيما ممكنان ـ في نظر بعض المؤلّفين ـ بين الخامسة من العمر والتسعين تقريباً. وتعدَّدت طرق التحمُّل: فمنها السماع (مباشرة من الشيخ)، والقراءة أو العَرْض (عليه)، والإجازة (أي الإذن والترخيص بالرواية)، والمناولة (أي تسليم الشيخ تلميذه نسخة من مرويّاته)، والمكاتبة (أي اعتماد المراسلة في نقل مجموعة من الأحاديث) والوصيَّة (أي أن يوصي الشيخ لفلان بنقل مرويَّاته)، والوجادة (وهي الأخذ من صحيفة). وقد

(١) راجع: حاجي خليفة، كشف الظنون، مج ١، عم ٨٣٤ ـ ٨٣٥. وقد ألَّف البخاري (ت ٨٧٠/٢٥٦) بعض الكتب في هذا الباب. أمّا ابن سعد (ت ٨٤٥/٢٣٠)، وابن الأثير (١٢٣٣/٦٣٠)، وابن حجر (ت ١٤٤٩/٨٥٢) فقد أَوْلَوا الصحابة اهتمامهم (وتناول ابن سعد التابعين أيضًا).

(٢) أنظر: art. «Al-Djarḥ wa-t-Ta ᶜdīl», *in* نجد ملاحظات على عدالة الرواة في كتب الحديث كسُنَن الدرامي (ت ٨٦٩/٢٢٥)، ولكنَّها تصبح بارزة في النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي ابتداءً من الربع الأخير من القرن الثامن الميلاديّ). ومن جهة أخرى، تخصّص الكتب التي تتناول علوم الحديث (أنظر الحاشية ٦٩ أعلاه) مبحثًا لهذه المسألة. وقد تناولتها مطوَّلاً كتب خاصَّة، فنذكر: إبن أبي حاتم الرازي (ت ٩٣٩/٣٢٧)، **الجرح والتعديل**؛ الذهبيّ (ت ١٣٤٨/٧٤٨)، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**؛ إبن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩/٨٥٢)، لسان الميزان. وخصّصت مؤلّفات أخرى لبعض فئات الرواة كالضعفاء، فنشير إلى: النَّسائي (ت ٩١٥/٣٠٣)، كتاب الضعفاء؛ وابن عدي (ت ٩٧٦/٣٦٥)، **الكامل في معرفة ضعفاء المحدِّثين**...

(٣) إنّ الأحكام التي يطلقها علماء الجرح والتعديل متعارضة أو غامضة أو كيفيّة أحيانًا.

فاضلوا بين الألفاظ المستعملة في الرواية، فميّزوا بين: «حدَّثني» و«حدَّثنا» (وفضَّلوا الأوَّل على الثاني)، ثمّ يأتي «أخبرني»، فـ «أخبرنا»، فـ «سمعت»، فـ «أنبأني» (ويفترض ذلك إجازة)، فـ «عن»...

ونظروا من خلال مستوى ثان في **عدد رواة الحديث الواحد** فميّزوا بين عدَّة طرق للنقل، وانطلقوا منها ليصنِّفوا الأحاديث في فئات تبدأ بالمتواتر أي الحديث الذي يرويه جمع غفير من الثقات لا يمكن تواطؤهم على الكذب[1]، وتنتهي بالآحاد أي الأحاديث التي لا تفي بشرط التواتر.

ونظروا من خلال مستوى ثالث في **اتِّصال سلسلة الإسناد أو انقطاعها،** إذ يمكن أن تكون السلسلة متَّصلة اتِّصالاً محكماً، أو أن تعترضها ثغرات معيَّنة. فميّزوا بين المتَّصل أي ما كانت سلسلته محكمة الاتِّصال، والمنفصل أي ما سقط من إسناده الصحابي، والمنقطع أي ما سقط من سلسلته راوٍ واحد (التابع مثلاً)، والمُعضِل أي ما سقط منه رجلان أو أكثر.

وجمعوا في مستوى رابع بين **معيار اتِّصال السند ومعيار عدالة الرواة** ليميّزوا بين الحديث الصحيح أي ما كان متَّصل الإسناد واتَّصف نقلته بالعدالة والضبط فضلاً عن غيرهما من الصفات، والحديث الحسن أي ما كان متَّصل الإسناد وأحد نقلته خفيف الضبط، والحديث الضعيف أي ما اعترى إسنادَه أو رجاله عيب من عيوب الاتِّصال أو العدالة.

وحلَّل علماء الحديث أيضاً **مصدر الحديث.** فميّزوا بين الحديث المرفوع وهو ما تسلسل إسناده حتّى وصل إلى النبيّ نفسه، والحديث الموقوف وهو ما تسلسل إلى الصحابي، والحديث المقطوع وهو ما تسلسل إلى التابع[2].

لا يقتصر المنهج الذي وضعه العلماء المسلمون للنظر في الحديث على نقده

---

(١) يختلف العدد المطلوب باختلاف المؤلّفين: فهو أربعة، أو خمسة، أو عشرة، أو اثنا عشر، أو عشرون، أو أربعون، أو سبعون، أو ثلاث مئة وثلاثة عشر رجلاً وامرأتان...

(٢) نذكّر هنا بأنّ غرضنا من هذه الصفحات ليس وضع دراسة مفصّلة لأنواع الحديث على اختلافها، وبأنّ تحديد النوع الواحد قد يتغيّر من مؤلّف إلى آخر.

نقدًا شكليًا خارجيًا، خلافًا لِمَا يراه أغلب أهل الاختصاص من الغربيّين. فمع أنّ الجهود المبذولة تدور أغلب ما تدور حول النقد الخارجيّ الذي يتناول الإسناد، لا يسعنا أن ننكر وجود **نقد داخليّ ودراسة داخليّة** لنصّ الحديث أي لِمَتْنِه(١). فمن ناحية ضبط النصّ أجاز العلماء الرواية بالمعنى والرواية باللفظ(٢). ومن ناحية أخرى نظروا في المتن شكلاً ومضمونًا فردّوا كلّ ما فيه لحن، أو ضعف في الأسلوب، أو مصطلحات كلاميّة أو فقهيّة هي في الحقيقة ثمرة الأجيال اللاحقة. ورفضوا أيضًا الأحاديث التي تنمّ على اتّجاه سياسيّ معيّن، ومن العلماء من قال بضرورة ملاءمة مضمون الأحاديث لروح القرآن، ومنهم مَن ذهب إلى ضرورة ملاءمته للعقل(٣).

وفضلاً عمّا تقدَّم، **اختصّت بعض العلوم بالمتن** نفسه. فهذه حال علم غريب الحديث(٤)، وعلم مختلف الحديث أو تلفيق الحديث (الذي يرمي إلى الملاءمة بين الأحاديث المتعارضة ظاهراً، أو ترجيح أحدها على سواه)(٥). ومن العلوم التي تتناول متن الأحاديث أيضاً، علم ناسخ الحديث ومنسوخه (حيث يُبطل حديث لاحق يُعرف بالناسخ، فعل حديث سابق له في الزمن، مخالف له في الحكم، يُعرف بالمنسوخ)(٦).

---

(١) يرى علماء الحديث أنّ الإسناد هو مفتاح المتن. فيُسهم كلّ نقد للإسناد في ضمان صحّة المتن الذي يليه.

(٢) للراوية بالمعنى شروطها، وقد حذا هذا النوع من الرواية أئمّة اللغويّين على اجتناب الاستدلال بالحديث؛ أنظر: عبد القادر البغداديّ (ت ١٠٩٣/١٦٨٢)، **خزانة الأدب**، القاهرة، ١٩٦٧ ...، (١/٩ ـ ١٥).

(٣) نشير إلى أنّ المعتزلة ردّوا أحاديث الصفات التي قد تفيد التشبيه.

(٤) ممّن ألّف في هذا العلم: النضر بن شميل (ت ٢٠٣/٨١٨)، وأبو عبيدة (ت ٢١٠/٨٢٥)، وابن سلاّم (ت ٢٢٣/٨٢٧)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٩)، والزمخشريّ (ت ٥٣٨/١١٤٨)، وابن الأثير (ت ٦٠٦/١٢٠٩)؛ أنظر حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مج ٢، عم ١٢٠٣ ـ ١٢٠٧.

(٥) أسهم في هذا العلم الشافعيّ (ت ٢٠٤/٨٢٠)، وابن قتيبة (ت ٢٧٦/٨٨٦). أنظر: G. Lecomte, *Le traité des divergences du ḥadīṯ d'Ibn Qutayba*, Damas (I.F.D.), 1962 وانظر أيضًا: حاجي خليفة، م. س، مج ١، عم ٣٢.

(٦) راجع حاجي خليفة، م. س.، مج ٢، عم ١٩٢٠. وانظر بخاصّة: إبن حازم الهمذاني (ت ٥٨٤/١١٨٨)، **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، حمص، ١٩٦٦.

ولكن، مع الجدّ والرصانة اللذين تميّز بهما علم الحديث، بقيت أحاديث موضوعة (ولا شكّ أنّ واضعيها من أهل الدراية بشؤون الحديث)، تنبئ بأمور آتية، أو تنمّ على أثر العهد القديم والعهد الجديد... ومن الجدير بالذكر أنّ علماء الحديث كانوا أقلّ صرامة في نقد أحاديث العِظة والإرشاد ممّا كانوا عليه في نقد أحاديث الأحكام الفقهيّة. زد على ذلك أنّه يمكننا من خلال مقارنة عدّة روايات لمتن واحد أن نحدّد تاريخ ظهور الرواية الموضوعة. وتدلّ هذه الملاحظات على أنّ الحديث النبويّ ما زال يحتاج إلى تحقيق علميّ قائم على النقد الحقيقي. ولكن، إن تضمّنت كتب الحديث المعتمدة عند المسلمين روايات محرّفة أو منحولة، فهي تظلّ تعكس صورة الحديث النبويّ كما تداوله قدامى المسلمين.

وهذه الكتب أصناف. فمنها **المصنّفات**، وهي كتب نُظّمت هيكليّتها حسب المادّة التي تضمّنتها، ويبدو أنّ أقدمها يعود إلى الربع الثاني من القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الثالث من القرن الثامن الميلاديّ). وقد قسّمت على كتب حسب المسائل التي تتناولها، ويتضمّن كلّ كتاب الأحاديث المتعلّقة به. ويتردّد النصّ الواحد أحيانًا بعد إسنادين مختلفين أو عدّة أسانيد مختلفة: وهكذا يجد القارئ بتناوله روايات مختلفة، لا بل متعارضة. ومتى تضمّنت المصنّفات أبواب الحديث كلّها سمّيت **بالجوامع**. فإلى هذه الفئة ينتمي **صحيحا** البخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠) ومسلم (ت ٢٦١/٨٧٥).

ومن كتب الحديث **المساند**، وقد رُتّبت فيها الأحاديث حسب رؤوسها (أي حسب الصحابي) ويبدو أنّ طريقة تأليف كتب الحديث هذه ترقى إلى آخر القرن الثاني الهجريّ (أي الربع الأوّل من القرن التاسع الميلاديّ). وينتمي إلى هذا الصنف **مسند** الطيالسي (ت ٢٠٣/٨١٨)، **ومسند** ابن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٥)[1] الذي تضمّن حوالى ثلاثين ألف حديث تنسب إلى سبع مئة صحابي تقريباً.

---

(١) يضع بعض التلاميذ أحيانًا مساند يجمعون فيها الأحاديث التي نقلها إليهم شيوخهم، وينسبونها إليهم. فمن هذا القبيل، يمكننا الكلام على مسند أبي حنيفة (ت ١٥٠/٧٦٧)، ومسند الشافعي (ت ٢٠٤/٨٢٠).

ومن الممكن ترتيب الأحاديث حسب التسلسل الألفبائي للشيوخ الذين نقلوها، أو حسب البلدان أو القبائل التي جُمعت فيها... وتعرف الكتب التي تعتمد هذا الترتيب **بالمعاجم**، وقد ألّف الطبراني (ت ٣٦٠/٩٧١) ثلاثة منها. وقد يحاول بعض المؤلّفين توسيع نطاق كتاب من كتب الحديث السابقة، فيضعون **المستدركات** ويجعلون فيها ما استدركوه على الكتاب الذي جعلوه أصلاً[١]. وقد ألّف الحاكم النيسابوريّ (ت ٤٠٥/١٠١٤) **المستدرك على الصحيحين** ليكمل به **صحيح البخاري وصحيح مسلم**.

ومن كتب الحديث **المستخرجات**، ويحاول أصحابها أن يضيفوا إلى متون الأحاديث الواردة في كتاب معيَّن، أسانيد أخرى خاصّة بهم، ومن ذلك **مستخرج** أبي عوانة (ت ٣١٦/٦٢٨) من **صحيح مسلم**. وأخيراً، يخصّ بعض المؤلّفين الأحاديث التي رواها رجل معيَّن (أحد الصحابة مثلاً)، أو التي تتعلّق بموضوع معيَّن (الصلاة مثلاً) بكتب تُعرف **بالأجزاء**، ومنها **جزء أبي بكر** ليوسف بن يعقوب الأزرق (ت ٣٢٦/٩٤٠)... ونشير أخيراً إلى نوع من كتب الحديث على صلة بما تقدّم من كتب فرعيّة، طار ذكره في الآفاق، وهو مجموعات **الأربعين حديثًا** التي اشتهر بإحداها النوويّ (ت ٦٧٦/١٢٧٧)[٢].

إنّ الإسلام السنّي الذي يدور في فلكه مجمل ما قدّمنا من معطيات، قد وجد بتصرّفه منذ أمد بعيد، كتب حديث أقرّها الإجماع. ويأتي على رأس هذه الكتب **الجامع الصحيح** للبخاري (ت ٢٥٦/٨٧٠)، **والجامع الصحيح** لمسلم (ت ٢٦١/٨٧٥). أمّا البخاري فقد رمى في كتابه إلى جمع الأحاديث الصحيحة[٣]. ولمّا كانت مادّته قد تُنوقلت شفهيًا حدثت بعض الاختلافات في نصوصه: والنسخة المعتمدة اليوم هي نسخة اليونيني (ت ٦٥٨/١٢٥٩). وتتميّز طريقة الكتاب إجمالاً بقدر كافٍ من الصرامة، وتدلّ عموماً على أمانة في نقل

(١) على صاحب المستدرك أن يلتزم عادة بالشروط التي وضعها صاحب الأصل لنقد الحديث.

(٢) أنظر: L. Pouzet, *Une herméneutique de la Tradition musulmane, les ʿArbaʿūn al-Nawawiyya*, Coll. Recherches, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1982.

(٣) يبدو أنّ البخاري قد اختار من ثلاث مئة ألف حديث حوالى ثمانية آلاف أثبتها في صحيحه.

النصّ وضبطه. ويشرح البخاري النصّ أحيانًا شرحاً موجزاً، غالباً ما يبدو في عناوين أبواب الكتب التي يتألّف منها صحيحه[١]. وأمّا مسلم فيمتاز كتابه بصرامة كبيرة. وتخلو أبوابه على خلاف أبواب كتاب البخاري من العناوين ومن الأحاديث المكرّرة في الباب نفسه. ويجلّ أهل السنة هذين الصحيحين ولكنّهم لم ينزّهوهما عن كلّ نقد.

ويأتـي في الـدرجة الثـانية حسب التسلسـل التاريخيّ: مالك بن أنس (ت ١٧٩/٧٩٥) صاحب **الموطّأ**، وهو في الحقيقة مدوّنة فقهيّة[٢]؛ وابن حنبل (ت ٢٤١/٨٥٨) صاحب **المسند**؛ والدارمي (ت ٢٥٥/٨٦٩) صاحب **السنن**؛ وابن ماجه (ت ٢٧٣/٨٨٦) صاحب **السنن**؛ وأبو داود السجستاني (ت ٢٧٥/٨٨٩) صاحب **السنن**؛ والترمذي (ت ٢٧٦/٨٩٢) صاحب **الجامع**؛ والنّسائي (ت ٣٠٢/٩١٥) صاحب **السنن**. ويشكّل **صحيحا** البخاري ومسلم **وسنن** ابن ماجه، **وسنن** أبي داود، **وجامع الترمذي**، **وسنن** النّسائي **الكتب السـتّة** التي أقرّها الإجماع. ويحلّ الدارمي[٣] أو مالك محلّ ابن ماجه في هذه المجموعة أحيانًا[٤].

---

(١) بنية صحيح البخاري موضوع جدير بالدراسة. ويبدو أنّه اعتمد مخطّطاً محدّدًا ثمّ أضاف إليه الأحاديث شيئًا فشيئًا. وللكتاب طبعة جيّدة متداولة (راجع ص ٨٦، الحاشية ١ أعلاه؛ وهي مأخوذة عن الطبعة السلطانيّة التي اعتمدت النسخة اليونينيّة). وقد نقله إلى الفرنسيّة هودا ومارسيه، HOUDAS et MARÇAIS: El Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, Paris (Leroux), 1903-1914, 4 vol.

وقد وضع رشر معجماً لمفرداته: RESCHER. *Vocabulaire du recueil de Bokhâri*, Stuttgart, 1922.

(٢) أراد مالك أن يدوّن أحكام الفقه وأن يقيمها على أساس من السنّة والإجماع. إنّ رواية الموطّأ الأَوْلى بالثقة هي رواية يحيى المصموديّ (ت ٢٣٤/٨٤٩). وتجدر الإشارة إلى رواية مهمّة هي رواية محمّد الشيبانيّ (ت ١٨٩/٨٠٤). والموطّأ هو مجموعة الأحاديث المفضّلة عند مسلمي بلاد الغرب.

(٣) لا تخلو سنن الدرامي أحيانًا من نقص أو تردّد.

(٤) يذكرون أحيانًا (في بلدان المغرب خصوصًا) الكتب العشرة. فالمقصود بذلك: الكتب الستّة المشار إليه (كتب البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي والنسائي ومالك) ومصنّف ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥/٨٤٩)، ومسند البزّار (ت ٢٩٢/٩٠٥)، وسنن الدارقطني (ت ٣٨٥/٩٩٥)، وسنن البيهقي (ت ٤٥٨/١٠٦٦) التي يحلّ محلّها أحيانًا مصابيح السنّة للبغويّ (٥١٦/١١٢١).

وتتّصف الكتب الأربعة الأخيرة بشيء من التساهل في نقد الحديث: ففيها أحاديث صحيحة إلى جانب أحاديث حسنة. وأصحابها على علم تامّ بذلك، ويشيرون إلى أنّ بعض الأحاديث دون غيرها حُسْنا. فهذه مصنّفات رُتّبت حسب موضوعات الحديث، ولكنّ المقام الأوّل يعود فيها إلى الأحاديث ذات الطابع الفهقيّ (فتأتي الأحاديث ذات الطابع التاريخيّ أو المتّصل بالسِّيَر في المرتبة الثانية).

وفي وقت لاحق أضحى العصر عصر **المجموعات الكبرى**. فبرز البغوي (ت ٥١٦/١١٢٢) الذي نظّم كتابه **مصابيح السنّة** حسب أنواع الحديث الثلاثة: الصحيح والحسن والغريب (أي النادر، الذي لم يروه إلاّ واحد)؛ والتبريزي (ت ٧٤١/١٣٤٠) الذي أكمل الكتاب السابق بكتابه **مشكاة المصابيح**[١]، فأنجزه سنة ٧٣٧/١٣٣٦؛ والسيوطي (٩١١/١٥٠٥) صاحب **جمع الجوامع** الذي رمى فيه إلى جمع الحديث كلّه. ووُضعت أيضًا **مجموعات حسب الموضوعات**، ومن ذلك موضوع الترغيب والترهيب الذي أُلّف فيه بخاصّة إسماعيل بن محمّد الأصفهانيّ (ت ٥٣٥/١١٤١)، والمنذري (ت ٦٥٦/١٢٥٨).

وقد خُصّ أغلب المؤلّفات الآنفة الذكر بغير شرح[٢]. أمّا اعتماد الشارح رأيه الشخصيّ في ذلك فمتفاوت من شرح إلى آخر. ولكنّ أكثريّة الشرّاح تميل إلى الالتزام بحرفيّة الحديث. وغالباً ما تكون طريقة الشرح واحدة[٣]، فيلتزم الشارح بهيكليّة الكتاب المشروح، ويقسّم الحديث إلى أجزاء (ويراعي المعنى في التقسيم)، ويتلو كلَّ قسم شرحُه المناسب. أمّا مستويات الشرح فمختلفة: فمنها

(١) نقله إلى الإنجليزيّة روبسن (J. Robson)، لاهور، ١٩٦٣ ــ ١٩٦٥.

(٢) من شروح صحيح البخاري شرح الكرماني (ت ٧٨٧/١٣٨٤)، وابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢/١٤٤٨)، والعينيّ (ت ٨٥٥/١١٤٨)، والقسطلاني (ت ٩٢٣/١٥١٧). وقد شرح النوويّ (ت ٦٧٦/١٢٧٧) صحيح مسلم. أنظر: Sezgin, *op. cit.*, Vol. I, pp. 115-134, 136-143 (الترجمة العربيّة، ١/٣٠٦ ــ ٣٤٩، و٣٥٣ ــ ٣٦٩).

(٣) تُميّز سمات ثانويّة نسبيّاً بعض الشروح: فقد أراد النوويّ تأليف شرح متوسّط الحجم، وعلّق القسطلاني مزيدًا من الأهمّيّة على دراسة أوضاع النقلة، وعلى مسائل اللغة...

ما يتناول النَّقَلة بالدراسة ومدى الثقة بهم، ومنها ما يهتمّ بالاختلاف في رواية نصّ الحديث، ومنها ما يقدّم الشروح اللغويّة والتاريخيّة، ومنها ما يُعالج مسائل العقائد أو أحكام الفقه التي تستخلص من الحديث. ومن الممكن أن يحدّد الشارح قيمة الحديث من حيث القبول والردّ، مشيراً عادةً إلى مصادره. وأمّا الأحاديث المتعارضة، فيحاول الملاءمة بينها، فان لم ينجح في ذلك حاول الدفاع عن الحديث الأمتن إسنادًا، فإن لم ينجح استعان بوسيلة الناسخ والمنسوخ.

لا يتّفق أهل السنّة والشيعة في المعايير التي يستند إليها كلّ من الفئتين في رواية الحديث ونقده. ومن أبرز أدلّة صحّة الحديث عند الشيعة إسناده إلى علي بن أبي طالب وأتباعه، مع وجود أحاديث يتّفق عليها السنّة والشيعة معاً. وللشيعة أربع مجموعات معتمدة ترقى أحاديثها إلى النبيّ محمّد وجملة الأئمّة، هي: **الكافي في علوم الدين** لمحمّد بن يعقوب الكُليني (ت ٣٢٨/٩٣٩) الذي يتضمّن ما يزيد على خمسة عشر ألف حديث؛ وكتاب **مَن لا يحضره الفقيه** لمحمّد بن علي بن بابويه الصدّوق (ت ٣٨١/٩٩١)؛ **والاستبصار**، **وتهذيب الأحكام** لمحمّد بن الحسن الطوسيّ (٤٦٠/١٠٦٧).

ولكن ليس للحديث عند أهل السنّة والشيعة الأهمّيّة نفسها، إذ يمثّل الأئمّة في حياة الشيعة دورًا لا مثيل له، ويستقطبون حول تعاليمهم نشاط المؤمنين الديني، حتّى تغدو العودة إلى الحديث النبويّ أمراً ثانويًا إلى حدّ بعيد.

ونلاحظ من جهة أخرى أنّ الدراسات القرآنيّة تسيطر على النتاج الدينيّ الحديث. فقلّة هم هؤلاء المغامرون الضاربون في شعاب الحديث الوعرة. وقد أثّر في ذلك بالغ الأثر انشغال المسلمين بالتعويل على القرآن بشكل أساسيّ، أي على الوحي نفسه.

وموقف الإصلاح واضح في هذا المجال. فإن كان ابن باديس يرى أنّ القرآن والسنّة من ماهيّة واحدة (أي أنّ كليهما وحي)، وإن كان محمّد عبده ورشيد رضا يُجلاّن قدر السنّة، فلم ينفك رشيد رضا أن يؤكّد أنّ دور السنّة هو تفسير القرآن؛ فهي تأتي في الدرجة الثانية، أي بعد القرآن مباشرة. ومن ناحية

أخرى لا يسع السنّة أن تقوم بهذا الدور إلاّ إذا كانت صحيحة. فهذا يجعل نطاق عملها محدودًا من جهتين معًا[١].

إنّ هذا الموقف الذي ربّما حرّكته ـ بل جعلته يحتدم ـ انتقادات الشيعة والمعتزلة والغربيّين لأصول نقد الحديث، سيؤثّر شيئًا فشيئًا. فقد طرح أحمد أمين في **ضحى الإسلام** أسئلة حول قيمة الحديث، وكشف محمّد توفيق صدقي وهو أحد تلامذة رشيد رضا، النقاب عن الشكّ الذي يحوم على قسم كبير من الحديث، وزاد في تضييق حدوده إذ حصره بقرون الإسلام الأولى[٢]. وقد فاقه محمود أبو ريّه الذي انتقد السنّة نقدًا مطلقًا باسم القرآن (ليعيد إليه الصدارة)؛ وباسم العقل[٣] أيضًا.

---

(١) أنظر: A. Mérad, *op. cit.*, in *E.I*(2)., Vol. III, pp. 153-154.

(٢) أنظر مقالة: «الإسلام هو القرآن وحده»، في المنار، ٩ (١٩٠٦)، ص ٥١٥ ـ ٥٢٥ و٩٠٦ ـ ٩٢٥. وانظر أيضًا ردّ طه البشريّ عليه، في م. ن.، ١٠ (١٩٠٦)، ص ٦٩٩ ـ ٧١١.

(٣) راجع كتابه: **أضواء على السنّة المحمّديّة**، القاهرة، ١٩٥٨، وقد حمل عليه مصطفى السباعي. أنظر: Anawati, *op. cit.*, pp. 41-42.

أسباب زوال الكنيسة
في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ

الأب بولس دِسيزِيه اليسوعيّ*

كثرت التساؤلات حول ماضي الكنيسة في إفريقيا الشماليّة. فالمعلومات عن هذا الموضوع نزرة والمراجع قليلة. ولكن عرف أصحاب الاختصاص ونخبة من المثقّفين أنّ تلك البلاد أنجبت قدّيسين عظماء ولاهوتيّين نبغاء أمثال تِرتُليانُس وقِبْرِيانُس وأوغُسطينُس، فعامّة الناس لا تزال في حيرة من أمر هذه الكنيسة. وما يلفت الانتباه ويطرح غير سؤال هو كيفيّة زوالها السريع بعد الفتح العربيّ خلافًا لِمَا كان من أمر شقيقاتها في بلاد مصر والعراق والمشرق العربيّ عامّة. كما أنّه تجدر الإشارة إلى أنّ اليهوديّة، التي قامت في تلك النواحي إلى جانب المسيحيّة، لم تندثر هناك على نحو ما أصاب الكنيسة.

فهذه المقالة إنّما هي محاولة تنطلق من بعض الإجابات المحدودة، فتُقارِب بينها، وتستخلص منها قبسات عسى أن تقشع بعض الغموض وترسل بعض الأضواء.

١ ـ معالم في التاريخ الغابر

+ البدايات غير واضحة السطور. كيف ومتى دخلت المسيحيّة إفريقيا الشماليّة؟ لا جواب شافيًا حتّى اليوم. جلّ ما نعرف من مظاهر النصرانيّة

(*) باحث في مركز التوثيق الاقتصاديّ والاجتماعيّ .C.D.E.S، وَهْران (الجزائر).

الأُولى فيها، استشهادُ عددٍ من المسيحيّين سنة ١٨٠[1]، ثمّ انعقاد أوّل مجمع كنسيّ إفريقيّ ضمّ سبعين (٧٠) أسقفًا بين سنة ٢١٨ وسنة ٢٢٢.

+ أوّل الكتّاب العظام ترتليانس (نحو ١٥٥ ـ ٢٢٢) والقدّيس قبريانس أسقف قرطاجة (استشهد بقطع رأسه سنة ٢٥٨).
+ في مطلع القرن الرابع أُحصي في البلاد الإفريقيّة مائة وخمسون (١٥٠) إبرشيّة.
+ بين عام ٣٠٣ و٣٠٦ شنّ دِيُوقليتيانُس اضطهاده العنيف الشهيرَ على المسيحيّين.
+ في القرن الرابع أنشأ الأسقف دُوناتُس بدعته المتشدِّدة مع الخطأة، فأحدث كنيسةً معاكسة وشرخًا عميقًا في صفوف المؤمنين.
+ بين ٣٥٤ و٤٣٠ أزهر القدّيس أوغسطينس الفيلسوف واللاهوتيّ الكبير.
+ سنة ٤١١ انعقد مجمع قرطاجة وقد حضره مائتان وسبعون (٢٧٠) أسقفًا دوناتيًا ومائتان وسبعة وسبعون (٢٧٧) أسقفًا كاثوليكيًّا، وكان عدد الأساقفة في المنطقة يناهز السبعمائة (٧٠٠). في تلك الحقبة وصلت المسيحيّة إلى أوجها في شمالِ إفريقيا.
+ في القرن الخامس بدء توافد الفاندال (٤٢٩). كانوا من أتباع بدعة أريوس فاضطهدوا الكنيسة الكاثوليكيّة وجحد الكثيرون. وزال عهد الفاندال بعد مضيّ نحو قرن (٥٣٣د).
+ في القرن السادس حلّ البيزنطيّون في البلاد، فاحتلّوا شمال إفريقيا سنة ٥٣٣د. ولمّا كان البيزنطيّون مسيحيّين عادت إلى الكنيسة بعض عافيتها، إلاّ أنّها أضحت من حزب الفاتحين، وعادت الدوناتيّة إلى الظهور.

---

(١) ويُعرفون بالشهداء السكِلِّيّين Scillitains نسبة إلى سكِلتا (؟)، وهي بلدة مغمورة لم يستطع بعد تحديد موقعها. وقد استشهدوا في ١٧ تموز / يوليو ١٨٠ في قرطاجة، وحُفظت أسماؤهم: سبيراتُس، نرتسالُس، فِتُرِيُس، دُوناتا، فِسْتيا، سِكوندا، فِيتُورِيُوس، فِليكس، جِنِرُوسا، باتُراريا، فِلِستيتُس، أكويلينُس. أُطلب: A.G. Hamman, *Les premiers martyrs de l'Eglise*, Paris, Desclée, 1979, p. 60-62. (هذه الحاشية وسائر الحواشي هي من وضع الناقل).

في القرن السابع تمّ الفتح العربيّ. في سنة ٦٤٣ احتلّ العرب ليبيا، وفي سنة ٦٤٩ انكسر البيزنطيّون. عام ٦٩٦ سقطت قرطاجة وعام ٧١٠ تمّ اجتياح إسبانيا. ولم يستتبّ الأمر للعرب إلاّ بعد خمسين سنة من الجهود وثماني حملات.

يلاحظ في تلك الحقبة اجتماع ضمّ في سنة ٦٤٦ مائةً واثني عشر (١١٢) أسقفًا تابعين لمنطقتين فقط، ناقشوا مسألة البدعة المونوتيليّة (التي قالت بالمشيئة الواحدة في المسيح). وفي عام ٦٤٩ حُرِّرت آخر كتابة مسيحيّة في البلاد وتلاشت أخبار أساقفة إفريقيا طوال ثلثمائة سنة. إلاّ أنّه عُثر على كتابات أثريّة تشهد أنّ المسيحيّة كانت واسعة الانتشار بين السكّان البربر.

أمّا اللغات المتداولة لدى المسيحيّين منذ بداية العهد المسيحيّ، فكانت الفُونيقيّة والبربريّة واللاتينيّة.

+ لم يعد للمسيحيّين وأساقفتهم من ذكر إلاّ في القرن العاشر. فحوالى سنة ٩٨٠ تلقّى البابا بِندِكْتُس السابع (٩٧٤ ــ ٩٨٣) رسالة من إكليروس قرطاجة ومؤمنيها بها يسألونه تعيين أسقف عليهم.
+ سنة ١٠٥٣ شكا البابا لاون التاسع (١٠٤٩ ــ ١٠٥٤) منىأنّه لم يكد يجد في إفريقيا إلاّ خمسة أساقفة، وكانوا إلى ذلك يتنافسون على حقّ الصدارة!
+ في سنة ١٠٧٦ لم يجد البابا القدّيس غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ــ ١٠٨٥) الأساقفة الثلاثة الذين لا بدّ منهم لتتمّ السيامة الأسقفيّة القانونيّة.

  وثمّة من غريغوريوس السابع نفسه رسالة شهيرة بعث بها إلى الناصر سلطان بجاية. وكان الناصر قد طلب إلى الحبر الأعظم أسقفًا لرعاياه المسيحيّين. إلاّ أنّنا لا يمكننا تحديد عنصر هؤلاء: فهل كانوا من أهل البلاد القدامى، أم مسيحيّين أتوا من الأندلس، أم من أسرى الحروب؟
+ بعد سنة ١٠٧٦ يخيّم الصمت المطبق. ولئن ذُكر بعض الأساقفة في تونس إبّان القرن الثاني عشر، وفي المغرب الأقصى إبّان الثالث عشر، فإنّما هم أساقفة أجانب جاؤوا لمرافقة مسيحيّين قادمين من أوروبّا.

إلاّ أنّ هناك وثائق قليلة خطّيّة أو أثريّة تشير إلى استمرار وجود جماعات مسيحيّة في الداخل. منها أنّهم كانوا لا يزالون يتكلّمون اللاتينيّة بالكَفْرة في القرن الثاني عشر[1]، وأنّه كان في القيروان مقبرة للمسيحيّين في القرن الحادي عشر، وكذلك في طرابلس. إنّها في الحقيقة آثار ضئيلة، سوى أنّها تشهد على أنّ جماعات بقيت طوال خمسة قرون ونيّف على قيد الحياة في بيئة غير ملائمة ولا مشجّعة، وذلك على الرغم من انعدام الرعاة وانتفاء أسباب المعونة الروحيّة. ولعلّها كانت في تلك العصور على بعض الحيويّة، ممّا يفسّر اهتمام الباباوات بها.

وإذا بحدثَين خطيرَين يساهمان في تسريع زوالها:

١ ـ غزوات **الهلاليّين** بدءًا من سنة ١٠٥١. وعلى الرغم من أنّ بني هلال لم يكونوا ليضمروا الشرّ للمسيحيّين بوجه خاصّ، إلاّ أنّ حروبهم كانت مدمّرة وأغرقت البلاد في الفوضى.

٢ ـ غزوات **الموحّدين**. وكان هؤلاء من المتعصّبين. إحتلّوا بجاية سنة ١١٥٣ وتونس عام ١١٥٩، واضطُرّ المسيحيّون واليهود الموجودون في المدينة إلى أن يختاروا بين اعتناق الإسلام والموت، فأسلم بعضهم وقُتل بعضهم الآخر.

٢ ـ أسباب انكفاء المسيحيّة في إفريقيا

بدت كنيسة إفريقيا في مطلع القرن الخامس في ازدهار أكيد. فإبرشيّاتها يتراوح عددها بين الستّمائة والسبعمائة، وهي تتجذّر في ماضٍ عريق، وتَنبغ في صفوفها قدّيسون ومعلّمون مبرّزون من أمثال ترتليانس وقبريانس وأوغسطينس، وروَّت تربتها دماءُ شهداء أبرار كثيرين...

وإذا بالهجمات العربيّة الأُولى تجتاحها بدءًا من سنة ٦٤١. وكان وصول عُقبة بن نافع إلى المحيط الأطلنطيّ سنة ٦٨٣، وتمّ اجتياح إسبانيا عام ٧١١. فلم يُدم الفتح العربيّ إذًا إلاّ سبعين سنة، لم يقف أمامه لدى استتباب الأمور له سوى أربعين إبرشيّة على وجه التقريب. وزالت معالم تلك المطرانيّات مع مجيء الموحّدين في القرن الثاني عشر.

(١) الكفرة واحة في جنوب شرق ليبيا.

ذلك الزوال فريد من نوعه في البلدان العربيّة الأخرى ويصعب تبيُّن أسبابه بوضوح. فثمّة عدّة إمكانيّات للتفسير، إلاّ أنّ ما من واحدة ترضي كلّ الرضا. ولسوف نستعرض جميع تلك الأسباب المحتملة بدءًا من أرقاها في القِدم، عسى أن نستطيع من مقارنتها تصوُّر بعض الحلول.

آ ــ تأثير قرطاجة البعيد

لئن بقيت روما في إفريقيا خمسمائة سنة، فقد استقرّت قرطاجة فيها ألف عام. وكان أبناؤها قد نزلوا في أماكن عديدة من السواحل حتّى شواطئ الأطلسيّ، إلاّ أنّهم توغّلوا أيضًا في داخل الأراضي في مناطق تونس وشرق الجزائر الحاليّة. ولم يتلاشَ تأثيرهم مع زوال قوّة قرطاجة على الصعيد السياسيّ، لا بل استمرّ حتّى بعد أفول الأمبراطوريّة الرومانيّة. من ذلك أنّ القدّيس أوغسطينس يفيدنا أنّ اللغة الفُونيقيّة، لغة قرطاجة الأصليّة، كانت في أيّامه شائعةً في الأرياف، وفي منطقة هِيبُّونَه مدينته[1] سعى لتعيين أسقفٍ «لأنّه يتكلّم الفونيقيّة». كما أنّه عرض على أسقف قالَة الدوناتيّ مناظرةً علنيّة في حضور ترجمان فونيقيّ بنقل الأسئلة والأجوبة. ويبدو، بحسب غُوتييه[2] أنّه كان هناك علاقة بين اللغة الفُونيقيّة والدوناتيّة، لأنّ هذه البدعة راجت أكثر ما راجت بين السكّان الفونيقيّين. وكتب أوغسطينس أيضًا: «لئن سألتم فلاّحينا مَن هم، أجابوكم: نحن كنانيّون، أي طبعًا كنعانيّون».

وبعد نحو قرن من وفاة أوغسطينس، أدلى المؤرّخ البيزنطيّ بُروكُوبيُوس (توفّي حوالى ٥٦٢) بشهادته فقال: «أهل البلاد يتكلّمون الفونيقيّة»[3].

ولعلّ استمرار استعمال الفونيقيّة هو في أساس أساطير قديمة تعيد بعض القبائل البربريّة إلى أصلٍ شرقيّ يرقى إلى فتوحات يشوع بن نون. وآخر أثر لتلك

(١) وهي قرب عنّابة الحديثة في شرق الجزائر.

(٢) E.F. Gautier, *Le Passé de l'Afrique du Nord. Les Siècles obscurs*, Paris. Payot, 1952, p.137.

(٣) غوتيه، المرجع نفسه، ص ١٤٠.

الأساطير قبر يشوع، وهو موضوع تكريم إلى اليوم في «سيّدنا يُوشع» قرب الغزوات[1].

مع انتهاء سيطرة البيزنطيّين ومجيء العرب، حلّت في البلاد شعوب شرقيّة، وقد ذهب غوتييه إلى التفكير في أنّ «جسرًا» قد عبّر فوق الحقبتين الرومانيّة والبيزنطيّة وجمع بين قرطاجة والإسلام، وكلاهما كيانٌ شرقيٌّ في طرق معيشته وتفكيره وتعبيره. قال: «اللغة الفونيقيّة وتأثير قرطاجة بقيا تحت الرماد طوال مدّة الأمبراطوريّة الرومانيّة وزمن اجتياحات الفندال وسيطرة البيزنطيّين. ثمّ التقت قرطاجة الإسلام، ولطالما كانت بذارًا شرقيًّا لا قِبَل له بالفناء، على استعداد دائم للازدهار». وانتهى إسطفان كزال Gsell إلى مثل هذا الاستنتاج إذ كتب: «لمّا كانت العربيّة ذات قرابة من الفونيقيّة، سهل عليها الحلول محلّها... لذا من المعقول جدًّا الافتراض أنّ كثيرين من البربر اتّخذوا لغة الإسلام لغةً لهم لأنّهم تعلّموها بلا عناء لسابق معرفتهم الفونيقيّة»[2].

هذا الدور الذي قامت به قرطاجة في استقبال الأفارقة الإسلامَ هو، لا شكّ، من باب الافتراض، إلاّ أنّ غوتييه يشير دعمًا لرأيه إلى أنّ المركزين الوحيدين في أوروبّا حيث طال بقاء الإسلام هما بلدان تركت قرطاجة فيهما أثرها، وهما إسبانيا وصقلّية.

ب ـ سياسة روما الاقتصاديّة في إفريقيا

لا بدّ من كلمة في هذا الشأن، لأنّه لا يُستبعَد أن تكون تلك السياسة قد ساهمت، أقلّه مساهمةً غير مباشرة، في اضمحلال المسيحيّة بإفريقيا. ذلك بأنّ روما لم تنظر قطّ إلى ممتلكاتها الإفريقيّة نظرتها إلى أرض استيطان بل إلى أرض للاستغلال. لا شكّ أنّ عددًا من المستوطنين الرومان نزلوا تلك البلاد، كمثل الذين أرسلهم طيباريوس غراكوس وأخوه قايُوس سنة ١٢٣ ق.م.، وكانوا بضعة آلاف، أو كمثل المحار بين القدامى الذين وُزّعت عليهم الأراضي الزراعيّة. بيد أنّ

(١) مرفأ في الجزائر الحاليّة قرب حدود المغرب.

(٢) S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette, 1973, 4 volumes; cité par Gautier, *op. cit.* p. 130.

عدد الأجانب الوافدين إلى المغرب ظلّ محدودًا، كما ظلّ السوادُ الأعظم من السكّان من عنصر البربر، وقد أضحوا في أغلبيّتهم نوعًا من العمّال الزراعيّين يستغلُّهم كبار الملاّكين. وتهافَت الرأسماليّون الرومان على الأراضي المخصّصة لزراعة القمح، واثقين من تصريف إنتاجها لاحتياج روما الماسّ إليه. فقد دأبت الحكومة منذ أيّام أوغسطس على توزيع القمح مجانًا على ٢٠٠،٠٠٠ من مواطنيها، وكان بوسع المسئولين في إفريقيا تجويع العاصمة ساعة يشاؤون. وعليه راعت السلطات جانب هؤلاء المتنفّذين إلى حدّ المبالغة. وممّا رواه المؤرّخ بلينُس أنّ ستّة ملاّكين كانوا يتقاسمون نصف أراضي إفريقيا.

وعُرف عن الأمبراطور طراجان (٩٨ ــ ١١٧) أنّه لجأ إلى سياسة العزل، حاصرًا السكّان الأصليّين في الأراضي القاحلة ومقتطعًا في ما تبقّى مساحاتٍ شاسعة خصّ بها الطبقة الأرستقراطيّة، الرومانيّة منها والبربريّة، أو مُدُنَ المحاربين القدامى، فضلاً عمّا احتفظ به للأسرة المالكة.

وجاء إلى الحكم في أواخر القرن الثاني سِبتيمُس سَاوِيرُس (١٩٣ ــ ٢١١) وأبناؤه، وهم من الأفارقة، فتابعوا السياسة عينها وزادوا في الطين بلّة إذ استملكوا الأراضي الزراعيّة التي كانت في حوزة القبائل البدويّة، فاضطرّ هؤلاء القوم إلى الانكفاء شطرَ الصحراء، مهيّئين بذلك للأمبراطوريّة أشدّ الأخطار. أمّا الإدارة الملكيّة فصرفت جلّ همّها في قمع انتفاضات الفلاّحين المسلوبين التعساء وتحصيل الضرائب منهم.

أمّا الكنيسة فلم تكن مسؤولةً قطعًا عن تلك السياسة وما نتج عنها من تفقير الفلاّحين في البلاد، سوى أنّ اعتناق قسطنطين المسيحيّة في عام ٣١٣ كان من شأنه أن يُظهر التضامن السريع والمخيف بين الكنيسة الرسميّة والسلطة الملكيّة، علمًا أنّ تلك السلطة كانت، على الرغم من تبنّيها الدين المسيحيّ، مسؤولة عن الأوضاع الاجتماعيّة المتردّية في أقاليم إفريقيا. وتجدر الإشارة في هذا الباب إلى أنّ المسيحيّين المعترضين بحكم اقتناعاتهم الدينيّة على الخدمة العسكريّة اعتُبروا في نظر الكنيسة المضطهَدة شهداء، أمّا بعد تصالح الكنيسة والدولة فقد اعتُبروا محرومين!

ومن المظاهر الأُخرى التي تجلّى فيها تعاضد الكنيسة والسلطة المستبدَّة أنّ قسطنطين انحاز إلى فريق الكاثوليك في مواجهة الدوناتيّين المتمرِّدين وحلفائهم المعروفين باسم «السيركونسيلّيون» وكان قسم منهم ينتمي إلى طبقة العمّال الزراعيّين المستغَلّين الفقراء[1]. ولعلّ تأثير الرأسماليّة الرومانيّة كان له وزنه في تحديد مصير الكنيسة الإفريقيّة؛ علمًا أنّ سائر مقاطعات الأمبراطوريّة كانت تعاني من المشكلة نفسها.

جـ ـ الخوف من الغزاة الجنوبيّين

رأينا أنّ الرومان الطامعين في الأراضي الخصبة راحوا يدحرون قبائل البربر الرُّحّل إلى الجنوب الأقصى خارج حدود المستوطنات. وقد رافق هذا الانكفاء استعمال الجمال في الصحراء، فاستعان البربر بها وقضوا على السود الحضَر الذين قطنوا الصحراء آنذاك، ثمّ تجمّعوا في قبائل ضخمة الأعداد وراحوا يتنقّلون ويشنّون الغارات بسرعة فائقة حتّى غدوا أشرس أعداء الأمبراطوريّة. وقد ذاقَ منهم الجيش البيزنطيّ الأمرَّين إبّان القرنَين السادس والسابع، وعانت القرى والمدن بسببهم الكثير من الويلات. وكان السكّان المتحضّرون في تونس وشرق الجزائر، وهم الذين تأثّروا أكثر من سواهم بنمط عيش الرومان، يكرهون هؤلاء البدو النهّابين كرهَهم للشيطان الرجيم، فعلى يدهم تحلّ بالأماكن الآمنة صنوف الفوضى وانعدام الأمن والعوز. ولا شكّ أنّ هؤلاء «المظلومين» وجدوا في دخول العرب الفاتحين خاتمة أحزانهم وخالوا أنّهم سيوفّرون لهم حدًّا أدنى من الهدوء والنظام. فكان الخوف من أخطار غزاة الجنوب عاملاً فعّالاً للانشراح أمام الفاتحين القادمين من الشرق.

لقد لاحظ غُوتييه أنّ جميع المعارك العظمى إبّان فتح المغرب على يد العرب قد جرت في المناطق النائية جهة طَنجة وتيارات أو جبال الأوراس. أمّا

---

(١) كان السيركونسليون Circoncellions ـ أي الذين يحومون حول الأهراء والمنازل ـ عمّالاً أحرارًا مياومين من البربر ثاروا على الأغنياء الظالمين، و ما عتّم أن اختلط بهم الكثير من الخارجين على القانون، وظلّوا يعيثون في الأرض فسادًا حتّى مجيء الفندال في الثلث الأوّل من القرن الخامس.

المدن الرومانيّة القديمة في مناطق تونس (الحاليّة) فيكاد لا يكون لها ذكر. ولا عجب، فما كانت لتبدي أيّ مقاومة. ولاحظ غوتييه أيضًا أنّ الأفارقة المَلْتَنين كانوا مدنيّين ومزارعين مسالمين، لذا بات العدوّ في نظرهم البربرَ «الهَمَج» لا إدارة الخلفاء التي بدت لهم، رغم سلبيّاتها، أداةَ نظام واستقرار.

وممّا لا شكّ فيه أنّ القبول بالفاتحين الجدد والاستسلام لهم لا يفرضان اعتناق دينهم بالضرورة، إلاّ أنّهما يعبّدان له الطريق.

د ـ «سرعة عطب» المسيحيّة في إفريقيا

«لقد ارتأى الله أنّه أفضلُ لمجده أن تزولَ الكنيسة في إفريقيا من أن تبقى مشوّهة بالقروح التي جئنا على ذكرها. لذا بدّد ما تبقّى منها تعيسًا، فزال في سنوات قليلة». هذا ما استنتجه الأب ج. ميناج[1]، وإنّنا لنتعزّى عن مقولته الغريبة بأنّه كتب غير ذلك من الأمور، وتفسيره الأخلاقيّ التقليديّ لا يستحقّ بالطبع التوقّف عنده. إلاّ أنّه لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ ميول البربر آنذاك إلى الفوضى والتطرّف لم تكن لترسّخ المسيحيّة في إفريقيا، لا سيّما أنّ أسسها كانت ضعيفة بسبب ما أُجري من عمادات جماعيّة متأخّرة في القرن الخامس. وجدير بالذكر في هذا المجال أنّ هناك أوجهًا للشبه بين المظاهر المسيحيّة المتطرّفة كما بدت في الدوناتيّة (من رفض لكلّ سلطة، وبغض للأغنياء، وتمجيد للاستشهاد) وبين مظاهر التطرّف عند المسلمين الخوارج في القرن الثامن وقد تبلبلت من جرّائها سائر مناطق إفريقيا الشماليّة.

إلى ذلك فقد سجّل التاريخ إبّان الاضطهادات التي شنّها داقيوس (٢٠١ ـ ٢٠٥) وديوقليتيانوس (٢٥٤ ـ ٣١٣) تهافت الكثيرين على الجحود، حتّى قال القدّيس قبريانس وهو لا يتمالك من الألم: «كنتَ تراهم يهرولون إلى الساحة العامّة، مسرعين إلى جحود النفس كما لو حقّقوا أمنيةً غالية». وقال آخر: «وممّا كان من المستحيل وصول جميع الجاحدين إلى أماكن الذبائح المدنّسة، فقد

(١) J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique du Nord. Déclin et Extinction*, Paris, Auguste Picard, 1915, p. 290.

اضطرّت السلطات إلى وضع البخور في كلّ مكان ممّا جعل سائر المحالّ هياكلَ للإجرام...». كما أنّ ابن أبي زيد[1] روى في زمن متأخّر أنّه إبّان الفتح ارتدّ البربر نحو اثنتي عشرة مرّة إن في إفريقيا أو في المغرب، وفي كلّ مرّة كانوا يشنّون الحرب على المسلمين.

لعلّ بعض ما جاء في الشهادات السابقة مبالَغ فيه. لذا لن نوليها المزيد من الثقة. وعلى العكس نتوقّف عند ما أشار إليه غوتييه من أنّ الأمر الوحيد الذي يتحمّس له البربر ويبذلون في سبيله المهجة والحياة إنّما هو العشيرة والأسرة. فهذا ما ينبغي الدفاع عنه قبل كلّ شيء، مهما كان الثمن وحتّى لو ذهب الدين ضحيّته. وقد رُوي في ذلك أنّ الزعيمة المعروفة بالكاهنة (ولعلّها كانت يهوديّة)، لمّا أيقنت في عشيّة آخر معركة لها أنّها ستُمنى بالهزيمة، أوعزت إلى ابنيها أن ينتسبا إلى حزب العدوّ وقالت لهما: «إذهبا، فبكما سيحتفظ البربر ببعض السلطان». وفي الواقع، ما إن توفّيت والدتهما حتّى ولاّهما العربُ مهمّةً عسكريّةً وأرسلوهما على رأس خيّالتيهما ليجوبوا المغرب «فيقتلوا الروم والبربر المارقين».

يضاف إلى الأسباب السابقة أنّ المسيحيّين في إفريقيا كانوا ميّالين إلى المشاحنات والتحزّبات. فالقرن السادس كان مليئًا بالنزعات الدينيّة الحادّة، إذ استعادت الدوناتيّة عنفوانها وما جرّه من أعمال العنف. وقامت المونوتيليّة فشقّت الصفوف وراح الأفارقة، وهم التوّاقون أبدًا إلى الثورة على السلطة المركزيّة، يطالبون بحطّ الأمبراطور المتّهم بالهرطقة[2]. وكان ذلك في حدود سنة ٦٤٥ قُبيل الهجمات العربيّة الأولى. ولم يرعوِ المسيحيّون في ما بعد، إذ ذكر التاريخ في نهاية القرن التاسع شيعةً مجهولةً نخرتْ آكِلَتُها أعضاءَ الجماعات المسيحيّة المحتضَرة.

---

(١) في الأصل الفرنسي: إبن أبي يزيد، وهو على ما يبدو غلط طباعيّ. وابن أبي زيد القيروانيّ (٩٢٢ ـ ٩٩٦) هو أحد كبار علماء المالكيّة.

(٢) الإشارة هنا إلى الأمبراطور كونستانت الثاني (٦٤١ ـ ٦٦٨) وكان يحمي الشيعة المونوتيليّة في مواجهة العقيدة المستقيمة. وكان خليعًا ماجنًا فقُتل قتله أحد قوّاده.

هـ - تنظيم الكنيسة الإفريقيَّة

هل كان للبنية الكنسيَّة دورها في اضمحلال المسيحيَّة بإفريقيا؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ مطالعة المصادر تُظهر أهمّيَّة الدور الذي قام به الأساقفة والمكانة التي كانت لهم. فالانطباع السائد لدى الاطِّلاع هو أنّ الكنيسة هي الأساقفة ومؤسَّساتهم، وأنّ الجماعة هي الأسقف. وجميع المؤلِّفين لا يحسبون حسابًا إلاّ للإبرشيَّات. وإن تكلّموا على ازدهار الكنيسة ردحًا من الزمن فلأنّها كانت تعدّ كذا وكذا مطرانيَّة... وإن استحال الإتيان على ذكر إبرشيَّات فهذا يعني أنّه لم يعد هناك من مسيحيِّين... وانعدام الأساقفة معناه انعدام الكهنة، وبالتالي انعدام الأسرار الكنسيَّة والحياة المسيحيَّة. وفي حال كهذه لا مجال للقيام بأيّ عمل سوى الانتظار من روما أن تتذكّر وترسل أسقفًا. وما العمل لو تعذّر الحصول على أساقفة ثلاثة لتتمّ عن يدهم سيامة أحد الأساقفة الجدد سيامةً قانونيَّة؟

وعليه فالفندال، لمّا راحوا يضطهدون الكاثوليك، إنّما صبّوا حممهم على الأساقفة، ووجّهوا بذلك إلى الكنيسة جمعاء ضربة قاصمة. وقد روي عن هُنْريك بن جِنْسيريك أنّه أهلك سبعين أسقفًا، وعن ثراسَمُند أنّه نفى منهم مائة وعشرين من أصل أربعمائة. وفي مجمع قرطاجة، سنة ٥٢٥، لم يحضر من موريتانيا القيصريَّة سوى أسقف واحد. ولئن بقي فيها أساقفة من أتباع آريوس، فإنّهم زالوا عن الوجود بزوال دولة الفندال سنة ٥٣٣ لمّا أتى البيزنطيّون. وقد أُعيدت الكنيسة الكاثوليكيَّة آنذاك على يد يوستينيانُس، بيد أنّ رقعة انتشارها كانت محدودة وأساقفتها كانوا طَوع بنان الدولة.

كلّ تلك الاضطرابات هبطت بالكنيسة إلى أدنى المستويات، ولمّا استقرّ العرب في إفريقيا كانت الإبرشيَّات، كما ذكرنا، لا تتعدّى الأربعين. فهل يعود الخلل إلى تضخّم التنظيم الأسقفيّ وطغيان التراتبيَّة فيه، بحيث إنّه لمّا زالت معه حيويَّة الكنيسة في إفريقية وبقيت الجماعات مستفردة لا تقوى على تأمين تضامن لا بدّ منه؟ لكأنّي بجداول أسماء الأساقفة ورسائل البابوات تدفع إلى مثل هذا الاعتقاد. ومع انعدام الأساقفة ما لبثت الكنيسة أن تفكّكت أوصالها وتقلّص ظلّها حتّى لم يعد لها في البلاد مع بروز القرن الحادي عشر سوى أساقفة ثلاثة.

وعلى الرغم من تلك الصفحات السود، فثمّة عدد لا بأس به من النصوص الأدبيّة والنقوش تشير إلى وجود جماعات مسيحيّة مندمجة في المجتمع الإسلاميّ. كان أغلبها بدون أسقف، يدبّر شؤونها على الأرجح رؤساء مدنيّون عيّنتهم السلطة الإسلاميّة. ونحن نجهل كلّ الجهل كيفيّة تنظيمها، إلاّ أنّنا نعلم أنّها صمدت في اختلافها وخصوصيّاتها الدينيّة بأعداد أكثر ممّا يظنّ البعض ومدّة زمنيّة أطول. ذلك هو على كلّ حال ما انتهت إليه دراسة كريستيان كورتوا الدقيقة للرسالة التي وجّهها البابا غريغوريوس السابع إلى سلطان بجاية[١]. بيد أنّ التاريخ الرسميّ المسيحيّ تجاهلها لعدم عثوره فيها على أساقفة.

وهناك عنصر آخر من عناصر المؤسّسة المسيحيّة كان له دور سلبيّ في تطوّر كنيسة إفريقيا، هو وزن روما والبابا. فيبدو أنّ روح الاستقلاليّة في هذه الكنيسة المحلّيّة قد هربت ووجدت ملجأها عند الدوناتيّين. أمّا الكنيسة المستقيمة الرأي، فعلى الرغم من حبّها للمنازعات، وبسبب سيطرة يوستينيانُس عليها «وكمّه فيها وتدجينها» ــ على حدّ ما كتبه شارل أندره جوليان[٢] ــ لم تجد لها مناصًا من التوجّه نحو روما حيث كان المتربّع على سدّة البابويّة في نهاية القرن السادس غريغوريوس الكبير. وقد فرض هذا الحبر سلطته وتدخّل في سائر الأمور وأوجب على جميع المرؤوسين الخضوع التامّ. ورأى جوليان «أنّ هذه المراقبة كانت عنصرًا فعّالاً في انحلال الكنيسة الإفريقيّة»[٣].

و ــ تداعي الكنيسة في إفريقيا إبّان القرن السابع

إنّ جميع الأسباب التي اعتبرنا أنّها أدّت إلى زوال المسيحيّة في إفريقيا الشماليّة تبدو غير جازمة. غير أنّ هناك ثلاثة أُخرى نخالها أقوى حجّة وأوضح معالِمَ.

---

(١) Christian Courtois, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle*, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122 et 193-226.

(٢) Charles-André Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord, des Origines à la Conquête arabe*, Paris, Payot, 1951, p. 271.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٤.

أوّلها التدهور المريع في أحوال المسيحيّة بإفريقيا عشيّة الفتح الإسلاميّ. وقد سبق أن رأينا أسباب ذلك: إنشقاق الدوناتيّين وما ولّده من أعمال عنف وقمع؛ غزوات الفندال الأريوسيّين والاضطهادات التي شنّوها، ممّا بدّد مصافّ الأساقفة (علمًا أنّ المؤرّخين بالغوا في تشويه سمعة أولئك الغزاة)؛ مجيء البيزنطيّين، وهم وإن ساعدوا في إعادة المذهب الكاثوليكيّ إلى مركز القيادة، إلاّ أنّهم جعلوه متضامنًا مع السلطة الحاكمة وهي التي أغرقت البلاد في نظام ضريبيّ وماليّ ظالم واستغلّتها بأساليب منظّمة مدروسة ذهبت بعافيتها وقضت عليها.

وفي الوقت نفسه، لا سيّما بدءًا من القرن الخامس، شرعت القبائل الصحراويّة، القويّة بجمالها، تخترق الحدود الجنوبيّة وتنتشر شيئًا فشيئًا على الهضاب العليا وحتّى ممرّ تازة[1]، مضطرّة البيزنطيّين إلى القيام بحملات شديدة البأس زادت في تدمير البلاد. أمّا الجماعات المسيحيّة فكانت في تلك الأثناء بين فكّي الكمّاشة يضغط عليها من الشمال الغزاةُ الفندال ومن الجنوب مدُّ البدو، كما أنّها كانت ضحيّة الاضطرابات الداخليّة وعنف الدوناتيّين، ممّا تركها في مطلع القرن السابع في حالة يُرثى لها.

وكانت الكنيسة في مطلق الأحوال مفكّكة الأوصال معدَمة التنظيم. وإنّنا لنذكّر ببعض ما سقناه آنفًا من الأرقام: في عام ٤٣٠، لدى وفاة القدّيس أوغسطينس، كان في إفريقيا (٦٠٠) ستّمائة أبرشيّة ونيّف. في سنة ٤٨٤، بعد مرور الفندال، تدنّى الرقم إلى (٤٧٠) أربعمائة وسبعين. وفي عام ٥٣٦، بعيد وفود البيزنطيّين بإمرة بيليزاريوس، لم يحضر أحدَ المجامع الإفريقيّة سوى (٢٢٠) مائتين وعشرين أسقفًا. ولم يبقَ غداة الفتح العربيّ إلاّ (٤٠) أربعون. ولئن كان من غير الصواب القول بأنّ زوال الأساقفة ــ عن طريق النفي في أغلب الأحيان ــ أوجب زوال جماعات المؤمنين، إلاّ أنّه لا بدّ من الاعتراف بأنّ غياب الرعاة أدّى إلى انهيار النظام والتنظيم. ولم يحُل هذا الانهيار دون استمرار المشاحنات بين المسيحيّين، فقد زاد في طين الدوناتيّة بلّةً المونوتيليّة لا بل المونوفيزيّة على يد

---

(١) مدينة استراتيجيّة تقع بين الريف والأطلس المتوسّط في المغرب الأقصى.

الرهبان المصريّين الفارّين من الحكم العربيّ الجديد، وكانوا يبثّون دعوتهم بغيرة ونشاط. ويبدو أنّ كلّ تلك المنازعات قد امتصّت آخر قوى الفكر والبحث في كنيسة إفريقيا، ولم يعد لأمثال ترتليانس وقبريانس وأوغسطينس من وجود، وقد هاجر المثقّفون إلى صقلّية وإيطاليا.

وإن قارنّا وضع الكنيسة الإفريقيّة بما كان من وضع شقيقتها في الشرق الأدنى، لرأينا أنّ المسيحيّين في بلدان المشرق وقفوا من الفاتحين المسلمين موقفًا مشرّفًا. فكانوا أصحاب المعارف، ملمّين بالطبّ والعلوم والفلسفة، وكان لهم ويلنا قاموا به من ترجمات الفضلُ الكبير في نقل علوم اليونان إلى العرب. وكانوا بارعين في الإدارة والسياسة والدبلوماسيّة (نذكر على سبيل المثال الجاثليق طيماثاوس الأوّل ومهارته في الدفاع عن المسيحيّين أمام الخلفاء)[1]. وأخيرًا كان لهم قادة، في حين أنّ مسيحيّي المغرب كانوا يواجهون الإسلام الفاتح لا قائد لهم ولا مفاوضًا لبقًا.

إنّ زوال المسيحيّة في إفريقيا زوالاً سريعًا مردّه إلى الوضع الثقافيّ من جهة، وإلى الوضع القوميّ من جهة أخرى، بمعنى أنّ المسيحيّة لم تتجذّر في البلاد على نحوٍ كافٍ. كما أنّ المردّ هو أيضًا ومن جهات أُخرى إلى الوضع الاقتصاديّ (أي إلى استئثار الأرستقراطيّة الرومانيّة بالأراضي، وإلى الضرائب الباهظة التي فرضها البيزنطيّون)، وإلى الوضع الاجتماعيّ (ميول البربر إلى الانتفاض والفوضى، وثورات السيركونسليون)، وإلى الوضع السياسيّ (التضامن في الواقع بين سلطة الأمبراطور وسلطة الكنيسة)، وإلى الوضع الدينيّ البحت. جميع تلك الأوضاع تضافرت، بيد أنّ العنصر الأقرب إلى الواقع الإفريقيّ هو، إلى جانب عدم تجذّر الكنيسة البربريّة واستقلالها، تقهقر كنيسة إفريقيا على الصعيد الثقافيّ والفكريّ. مأساة المسيحيّين في المغرب الإفريقيّ كانت في أنّهم اضطرّوا إلى مواجهة الإسلام لا سلاح لهم ـ على عكس الفرنج في أوروبّا ـ ولا ذهب لهم ـ على عكس

(١) طيماثاوس هذا هو جاثليق النساطرة الشهير (٧٨٠ ـ ٨٣٣). من أهمّ منجزاته تنظيم طقوس كنيسته وإرسال المبشّرين إلى بلاد آسيا والعرب. جرت بينه وبين الخليفة المهديّ محاورة بيّن فيها تعاليم المسيحيّة وشرحها.

البيزنطيّين ــ ولا ثقافة لهم ــ على عكس النساطرة ــ فقد وقفوا بين أيدي المنتصرين عليهم صِفر الأيدي، لا يستطيعون تقديم الخدمات. لذا لم يطلب منهم أسيادهم الجدد أيّ شيء سوى اعتناق الإسلام. وقد لبّى البربر تلك الدعوة بحثّهم بغضبهم الوراثيّ للسلطة الحاكمة، ولئن قُيِّض لهم في ما بعد الثأرُ من أسيادهم العرب على الصعيد السياسيّ، إلاّ أنّهم بقوا أمينين لهم على المستوى الدينيّ.

ز ــ عُزلة المسيحيّة في إفريقيا

هناك عنصر لا بدّ أنّه كان بالغَ التأثير في مصير المسيحيّة بإفريقيا. إنّه عُزلتها بعد الفتح العربيّ. وقد كان الأمر على خلاف ذلك في الشرق الأدنى حيث استندت الجماعات المسيحيّة إلى الأمبراطوريّة البيزنطيّة المسيحيّة، ومعها ظلّت على اتّصال رغم سوء التفاهم القائم بين الطرفَين. وكان الأمر على خلاف ذلك أيضًا في إسبانيا حيث استند المسيحيّون إلى مناطق داخليّة تدين بالمسيحيّة. أمّا جماعات المغرب فقد وجدت نفسها وحيدةً لا ينصرها نصير. ذلك بأنّ جيش الروم وأسطولهم نزحا عن قرطاجة نزوحًا نهائيًّا سنة ٦٩٨، وإلى الشمال أضحت نقاط التواصل مع الغرب المسيحيّ إن في إسبانيا أو في صقلّيّة خاضعةً لسلطان العرب، كما أنّ البحر سرعان ما سيطر عليه المسلمون، علمًا أنّ البربر لم يرتاحوا ومًا إلى خوض البحار. وأخيرًا إلى الشرق كانت ليبيا البابُ المفتوح لدخول الجيوش، في حين قامت إلى الجنوب الصحاري الحالية...

فهل ستقوم روما والقسطنطينيّة ببعض الجهد، إن لم يكن في سبيل العودة، أقلّه من أجل الحفاظ على شيءٍ من العلاقات؟ كلاّ. فالعالم المسيحيّ بأسره في موقف دفاع ولسوف يظلّ على ذلك الموقف مدّةً طويلة. ولئن استطاع الروم مدّةً تجهيز أسطول واستعادة قرطاجة لفترة وجيزة، إلاّ أنّهم سرعان ما انسحبوا انسحابًا لا عودة بعده. أمّا شعوب الغرب المسيحيّة، فقد غارت في ظلمات بداية العصر الوسيط، في حين بدأت تتطوّر في إسبانيا حضارة باتت غايةً في التألّق. ولعلّ تلك الحضارة قامت حاجزًا منيعًا دون المسيحيّين الأشقّاء في المغرب لأنّهم ما كانوا ليمتّوا إليها بأيّ صلة. ولا بدَّ من انتظار القرن الحادي عشر لتلمُّس بدايات الفتح

الإسبانيّ المضادّ في إسبانيا، والثاني عشر لرؤية النورمانديّين ينزلون مؤقّتًا في ثغور تونس، والخامس عشر لمشاهدة احتلال الشواطئ المغربيّة على يد الجيوش المسيحيّة... عند ذاك كانت آثار الجماعات المسيحيّة قد زالت تمامًا.

أمّا البابويّة فكانت في مطلع العصور الوسطى ضعيفةً تتنابها الأزمات المتكرّرة، ويبدو أنّها لم تهتمّ بالكنيسة في إفريقيا ولم يكن لها القدرة على أن تهتمّ بها، وكان أفقها لا يتعدّى أسوار روما. وفي القرنَين التاسع والعاشر لا أثر معروفًا لعلاقات قامت بين إفريقيا وروما سوى حدثَين: أوّلهما لقاء تمّ بين البابا فُورمُوسُس[1] وأساقفة أفارقة جاؤوا يستمزجون رأيه في انشقاق فرّق صفوفهم (!!). والثاني إيفاد مسيحيّي قرطاجة إلى البابا بنديكتُس السابع[2] المدعوَّ يعقوب ليسيمه أسقفًا (سنة ٩٨٠).

أمّا في القرن الحادي عشر، ومع بروز باباوات ساعين إلى الإصلاح، فبدت الأمور تتبدَّل. ولدينا رسالتان من لاون التاسع (١٠٤٨ ــ ١٠٥٤) إلى كنيسة قرطاجة للبتّ في نزاعات بين الأساقفة (!!)، ثمّ رسالتان من غريغوريوس السابع (١٠٧٣ ــ ١٠٨٥) إلى كنيسة قرطاجة أيضًا، إحداها لتعزية الأسقف قِرياقُس الذي وشى به المسيحيّون إلى الحاكم المسلم فضُرب بالسياط على مرأى من الجمهور، والأخرى إلى المذنبين لتوبيخهم. ولدينا خاصّةً الرسالة الشهيرة التي بعث بها غريغوريوس السابع نفسه عامَ ١٠٧٦ إلى الناصر عاهل بجاية، وهي أوّل مراسلة بين حبر رومانيّ وسلطان مسلم في المغرب. وهذه الرسالة مفعمة باللطف ردّ بها البابا على مكتوب بادر الملك فأرسله ليطلب إلى الحبر الرومانيّ سيامة المدعوّ سِرفَندُس أسقفًا بعد أن اختاره مسيحيّو بجاية لهذه المهمّة. وأرسل السلطان سرفندس هذا بعد أن حمّله الهدايا وتعهَّد للبابا بأنّه سيُعتِق جميع العبيد المسيحيّين في مملكته.

ومع بزوغ القرن الثالث عشر كثرت العلاقات بين روما وإفريقيا، وغالبًا ما دارت المواضيع حول المسيحيّين. بيد أنّ نوعيّة هؤلاء قد تبدّلت، إذ كانوا من

(١) ٨٩١ ــ ٨٩٦.
(٢) ٩٧٤ ــ ٩٨٣.

التجّار أو الجنود الوافدين من أوروبّا في حماية المعاهدات، فلا يندمجون في البلاد وبإمكانهم في كلّ ساعة الانكفاءُ شطرَ الشمال. أمّا المسيحيّون الأفارقة، الأصليّون، لاسيّما القاطنون في الداخل والذين لا أساقفة لهم، فكان انعزالهم كلّيًا.

ولا بدّ من الإضافة أنّه في ما يخصّ إفريقيا الغربيّة، التي لم يطلها المدّ البيزنطيّ ـ باستثناء أقصى الشمال في المغرب ـ، فقد بدأت العزلة فيها قبلها في سائر المناطق، ممّا حدا المؤرّخ جيرُوم كَرْكُوبِينُو على القول في معرض دراسته المستفيضة عن المغرب القديم إنّه لم يجد أثرًا واحدًا لنفوذ روما على كنائس مُوريتانيا بعد سنة ٤٨٠ [١].

حـ ـ غياب كنيسة «وطنيّة»

كلمةُ «وطنيّة» عمليّةٌ ولكنّها في غير زمانها، لأنّ الوطن، في مفهومه الحديث، مع ما يشمل من شعور بوحدة الحال ومن مصلحةٍ مشتركة وتنظيم، لم يكن ذا معنى في زمن تسوده القبليّة. وعليه فالأحرى بنا أن نتكلّم على هشاشة وجود المسيحيّة بين البربر، وخاصّة على ما تمّ من طلاق في القرن الرابع بين مسيحيّة محلّيّة أدركت كيانها المميّز وبين كنيسة رسميّة تساندها السلطة المدنيّة:

أوّلاً: هشاشة الوجود المسيحيّ بين البربر. تِلكُم أطرُوحة الأب مِيناج، فإنّه يقول: «السبب الأعظم في زوال كنيسة إفريقيا كان، في النهاية، قلّة عدد السكّان الأصليّين المنتمين إلى المسيحيّة»[٢]. فكنيسة إفريقيا لم تضمّ في صفوفها أساسًا إلاّ مؤمنين رومان وعددًا من البربر المتَرَوْمِنين. وهذا عين ما أشار إليه القدّيس أوغسطينس لمّا كتب (سنة ٣٩٩): «منذ بضع سنوات، بدأ بعض السكّان الأصليّين، وعددهم قليل جدًّا وهم يسكنون في أطراف الأمبراطوريّة ويخضعون للرومان خضوعًا تامًّا بحيث باتت روما تعيّن لهم حكّامًا من لَدُنها

(١) Jérôme Carcopino, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 300, note 4.

(٢) J. Mesnage, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, A. Picard, 1915, p. X.

عوض ملوكهم، بدأ هؤلاء السكّان وزعماؤهم يعتنقون المسيحيّة». وهنا يجدر الانتباه إلى أنّ أوغسطينس صوّر هذه الظاهرة وكأنّها غير اعتياديّة، وأبرز مدى العلاقة بين الاهتداء والخضوع للرومان. وأردف القدّيس قال: «ليس من مسيحيّ بين الذين لا يخضعون لروما»، ممّا يتيح للأب ميناج أن يستخلص ما يلي: «ثمّة أحد أمرين، إمّا أنّ المسيحيّة لم تدخل في أثناء العهد الرومانيّ بين السكّان الأصليّين، وإمّا أنّ هؤلاء جحدوا بأجمعهم»[1]، ويختار الافتراض الأوّل مضيفًا أنّ عمليّة الاهتداءات القليلة التي تمّت في مطلع القرن الخامس توقّفت بفعل اجتياح الفندال. ولم يكن للبيزنطيّين الوقت الكافي لتغيير هذا الواقع، وعلى كلّ حال لم يكن لهم من سلطةٍ ـ مشكوكٍ فيها ـ إلاّ على شرق إفريقيا الرومانيّة القديمة.

ويرى الأب ميناج برهانًا على غياب المسيحيّة عند البربر في غياب أيّ ليتورجية باستثناء الليتورجية اللاتينيّة. ويقول: إن لم يكن هناك سوى الليتورجية اللاتينيّة، فلأنّ غيرها كان غير ضروريّ، من جهة بسبب تحوّل السكّان الفونيقيّين السريع إلى نمط عيش الرومان، ومن جهة ثانية لأنّ البربر المسيحيّين الذين ظلّوا على تقاليدهم الأصليّة كانوا قلّةً لا يُعتدّ بها.

إضافةً إلى ذلك رحل عن البلاد أغنياء المستعمرين الرومان والأسياد البيزنطيّون، فلجأوا إلى أوروبّا أو القسطنطينيّة، ولمّا وفد الفاتحون العرب لم يجدوا إلاّ أشلاء كنيسة جاءت مع الاستعمار وقد تضعضعت أركانها بتضعضع السيادة الرومانيّة لأنّها طالما لم تتجذّر في البلاد تجذّرًا عميقًا.

وعلى الرغم من ذلك، فيبدو أنّ الواقع كان مختلفًا، ولسوف نرى أنّ كنيسة إفريقيا صمدت طوال خمسة قرون، ولعلّ تجذّرها في بلاد البربر لم يكن من السطحيّة على نحوٍ ما تخيّله بعضهم:

وأوّل ما تجدر ملاحظته أنّ الرومان بالمعنى الحصريّ، من موظّفين وتُجّار ومستوطنين، لم يكونوا ليؤلّفوا قسمًا عظيمًا من الأهلين، فالسواد الأعظم من السكّان كان من البربر، ولا بدّ أن يكون معظم المسيحيّين أيضًا من البربر.

(١) J. Mesnage, *Le Christian. en Afr. Déclin et Extinction*, p. 49.

ثمّ إنّنا رأينا سابقًا أنّ القدّيس أوغسطينس كان بحاجة إلى مترجمين ليتوجّه إلى بعض مؤمنيه الناطقين بالبونيقيّة. كما أنّه في زمن البيزنطيّين لاحقًا مسّت الحاجة إلى كهنة يتكلّمون بتلك اللغة، ممّا يعني أنّ معظم المسيحيّين في الإبرشيّات الستّمائة أو السبعمائة التي قامت بإفريقيا كانوا من البربر.

وعندما جاء القدّيس أوغسطينس على ذكر السكّان الأصليّين «القلائل جدًّا» الذين اهتدوا إلى المسيحيّة، فإنّما كان يشير إلى القاطنين جهة «حدود الأمبراطوريّة» لا إلى جماهير البربر المندمجين منذ أمدٍ طويل في إطار رقعة المملكة.

وأخيرًا لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ الحقبة الممتدّة بين عصر أوغسطينس والفتح العربيّ شملت ثلاثة قرون كان الحكم فيها للفندال البيزنطيّين، وهم وإن تخبّطوا مع رعاياهم في الاضطرابات والفوضى، إلاّ أنّهم وفّروا فترات من السلم أتاحت للمسيحيّة بعض الانتشار والازدهار. فلا ننسَ أنّ الفندال كانوا مسيحيّين، وكذلك البيزنطيّون، ولا شكّ أنّهم عمدوا إلى التبشير.

إلى ذلك، يفيدنا التاريخ وعلم الآثار أنّ المسيحيّة انتشرت في مناطق الأوراس وموريتانيا والمزاب والواحات، وأنّ عددًا من قبائل الفزّان – في جنوب غرب ليبيا – اعتنقت المسيحيّة. وذكر أحد النقوش الحجريّة أنّ ماسُونَة، ملك منطقة وهران، كان مسيحيًّا. كما بيّن جيروم كركوبينو في مرجعه الذي استشهدنا به آنفًا أنّ المسيحيّة توغّلت في غرب المغرب وشماله منذ القرنَين الثاني والثالث، وأنّ تلك الأصقاع بقيت ملجأً للمسيحيّين مدّة طويلة بعد انكفاء الرومان عنها[1]. وفي تلك المناطق بالذات عُثر على أغلبيّة الكتابات المسيحيّة المنقوشة على الحجر في إفريقيا الشماليّة. فلئن آلت حال أولئك المسيحيّين إلى الاضمحلال فأغلب الظنّ أنّ المسؤول الأكبر هو انعزالهم، ومن البراهين على ذلك أنّه لم يحضر مجمع قرطاجة سنة ٥٢٥ إلاّ أسقف واحد من موريتانيا في حين حضر ١٨٤ عام ٤٨٤. أمّا من كانوا لا يزالون في الوجود آنذاك فقد تعذّر عليهم الحضور.

(١) كركوبينو، المرجع المذكور، ص ٢٩١.

ثانيًا: الدوناتيّة أو إخفاق كنيسة قوميّة؟ يبدو إذًا أنّ حضور المسيحيّة عند البربر لم يكن حضورًا سطحيًّا. غير أنّه طُبع في العمق بطابع الدوناتيّة، وخاصّةً بطابع مناهضة الدوناتيّة، ولعلّ هذه الظاهرة المزدوجة كانت سببًا من أسباب أُفول نجم الكنيسة الإفريقيّة. وقد نكون مخطئين لو رأينا في الخلاف بين هذين التيّارَين صراعًا بين كنيسةٍ رومانيّة من جهة وكنيسة «وطنيّة» من جهة أُخرى. ونكون مبالِغين لا محالة لو رأينا من جهةٍ كنيسة «الأغنياء» ومن جهة أخرى كنيسة «الفقراء»، أو لو لحظنا من جهةٍ كنيسةً مضطهدة ومن جهة ثانيةٍ كنيسةً مضطهِدة.

فما التول والحالة هذه عن **الدوناتيّة**؟ باختصار إنّها قبل كلّ شيء حركة عظيمة الشأن، دينيّة في جوهرها (إذ تسعى إلى إقامة كنيسة «مقدّسة» في مواجهة كنيسة فاسدة خاطئة)، ولكنّها سياسيّة أيضًا تناهض السلطة، واجتماعيّة تطالب بحقوق المستضعَفين المحرومين. ولم تكن بدعةً بقدر ما كانت انشقاقًا. ففي البدايةِ لم تكن المشكلة مشكلة عقيدة، بل قضيّة شخص. ذلك بأنّه في مطلع القرن الرابع لمّا انتُخب قَيقِلْيانُس أسقفًا على قرطاجة، لم يعترف به مسيحيّو نُوميديا آخذين عليه مسايرته «المسلِّمين» أي الذين سلّموا الكتب المقدّسة إبّان اضطهاد ديوقلتيانُس. وتجمّع المناهضون حول دُوناتُس، وهو أحد الأساقفة. وبعد أن أصدر قسطنطين سنة ٣١٣ منشور ميلانُو الشهير، أيّد موقف قيقليانس وشجب المتمرّدين، فكان أن أظهر للعيان تضامُن الكنيسة الرسميّة والسلطةِ المدنيّة، ممّا أعطى الدوناتيّة زخمًا لم يكن في الحسبان، وسرعان ما استحالت الكنيسة المنتصرة كنيسةً مضطهِدة.

وفي الوقت نفسه قام في نوميديا ما يشبه الثورة الاجتماعيّة، يذكيها الاضطهاد ولكن لا علاقة مباشرة بينها وبين الدوناتيّة. وكانت عنيفةً تستهدف كبار ملاّكي الأراضي المستبدّين بالفلاّحين. وعُرفت بحركة السيركونسليون[1] «وكانوا يفاخرون بأنّهم أتوا لإعادة العدالة في الأرض، وكانوا يدْعون العبيد إلى

(١) أطلب الحاشية، في الصفحة ١٣٨.

الحرِّيّة». ولم ترُق تلك الحركة في بداية أمرها لا الأساقفة الكاثوليك ولا الأساقفة الدوناتيّين. إلاّ أنّ جامعًا مشتركًا ما عتَّم أن قرَّب بين أتباع دوناتُس والثوّار، وهو بغضهم السلطة: فالدوناتيّون المقهورون يثورون على كبار الملاّكين الذين تدعمهم السلطة. وكان لا بدَّ للتيّارين من أن يتّحدا، أقلّه في الأرياف، وشملا بنقمة واحدة الكنيسة الرسميّة، والسلطة الملكيّة، وكبار الملاّكين، لتضامنهم جميعًا في مكافحة الانتفاضة.

وكانت النتائج وخيمة جدًّا والخراب واسع النطاق. وانتصرت الكنيسة الكاثوليكيّة لا سيّما بفضل جهود القدّيس أوغسطينُس الذي اضطرَّ إلى الاستعانة بالسلطة الملكيّة لمقاومة المنشقِّين[1]. بيد أنّ الارتدادات المفروضة لا يوثق بها، وكانت الأحقاد لا تزال متّقدة تحت الرماد، وتلاشت احتمالات قيام كنيسة إفريقيّة قريبة من الشعب وقواه الفاعلة الحيّة، مستقلّة عن سلطة المليك لا ترتهن له ولا تزول بزوال حكمه.

ولكن هل يمكن الاستنتاج من ذلك فعلاً أنّ كنيسة إفريقية، لو استقلّت عن السلطة المدنيّة، لاستطاعت أن تصمد في وجه الفتح الإسلاميّ على غرار شقيقاتها في المشرق؟ وهل يصحّ كلّيًا القول بأنّ كنيسة أوغسطينس قد ساهمت في إفناء ذاتها لمّا تضامنت مع السلطات الزمنيّة لمناهضة الدوناتيّين واضطهادهم؟ من الصعب جدًّا الجواب عن هذا السؤال وذاك، لأنّنا رأينا سابقًا أنّ أسبابًا عديدة أخرى كان لها دور في هذا الشأن ويجب أخذها بعين الاعتبار. ولو تمّ النصر للمنشقِّين هل كان من المعقول أن تصمد كنيستهم في وجه الإسلام على نحوٍ لم تعرفه الكنيسة الكاثوليكيّة؟ الأمر غير مستبعد، إلاّ أنّه ينبغي التذكّر أنّ جماعات دوناتيّة نشيطة كانت لا تزال مزدهرة عشيّة الفتح العربيّ، ولكنّها لم تكن خيرًا من سواها في التصدّي لهيمنة الإسلام.

---

(١) حاول أوغسطينس بشتّى الطرق مواجهة المنشقّين، فكتب الكثير من المقالات وساهم في عدد كبير من لقاءات الحوار، ولكنّه لم يفلح، فلجأ إلى سلطة الدولة مختارًا أهون الشرّين. هذا ما بيّنه كُستاف بَردي في كتابه عن الأسقف العظيم. أطلب: Gustave Bardy, *Saint Augustin. L'Homme et l'Œuvre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948, pp. 324-350.

الخاتمة

لا يمكن حصر زوال المسيحيّة في إفريقيا الشماليّة بهذا السبب أو ذاك. فكلّ الأسباب التي أوردناها ساهمت وجميعها تضافرت، ولعلّ هناك بعضًا ممّا لم نأت على ذكره. وما لا شكّ فيه أنّ الجماعات المسيحيّة لم تُستأصل بين عشيّة وضحاها، بل استمرّت مدّة خمسة قرون، بأعداد قليلة، لا تأثير لها ولا تألّق، في حالة شبيهة بحالة سائر الأقلّيّات في البلدان الإسلاميّة. إلاّ أنّ الانكفاء لم يكن على الصعيد العدديّ بقدر ما كان على الصعيد الفكريّ والثقافيّ. فقد باتت تلك الجماعات غير قادرة على أن تجد في ذاتها المقوّمات الروحيّة والمادّيّة الكفيلة بتأمين بقائها على قيد الحياة، كما أنّها انعزلت انعزالاً تامًّا عن المصادر الأوروبيّة والمشرقيّة التي كان بإمكانها أن تغذّيها، فضعفت ولم يعد لها من حيل للمقاومة، واستطاع الموحّدون المتزمّتون القضاء عليها بلا شديد عناء، فماتت بسبب ضعفها الناتج عن جوعها.

بعض مراجع البحث

Jean-Paul BRISSON, *Autonomie et Christianisme dans l'Afrique romaine*, Paris, de Boccard, 1958.
Jérôme CARCOPINO, *Le Maroc antique*, Paris, Gallimard, 1943.
Christian COURTOIS, *De Rome à l'Islam*, dans *Revue Africaine*, t. LXXXVI, 1942, pp. 25-53.
Christian COURTOIS, *Grégoire VII et l'Afrique du Nord*. Remarques sur les communautés chrétiennes d'Afrique au XIe siècle, dans *Revue Historique*, 1945, t. 195, pp. 98-122, 193-226.
J. CUOQ, *L'Eglise d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle*, Paris, Le Centurion, 1984.
Ch. - E. DUFOURCQ, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination arabe*, Paris, Hachette, 1978.
E. - F. GAUTIER, *Le passé de l'Afrique du Nord, Les siècles obscurs*, Paris, Payot, 1952.
Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord, des origines à la conquête arabe*, Paris, Payot, 1951.
J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique du Nord, Déclin et extinction*, Paris, Auguste Picard, 1915.
J. MESNAGE, *Le Christianisme en Afrique. Eglise Mozarabe. Esclaves chrétiens*, Paris, Auguste Picard, 1915.

(نقله إلى العربيّة أ. كميل حشيمه)

صدر عن دار المشرق









قراءة رسائل البابا يوحنَّا بولس الثاني
عن الأزمة اللبنانيَّة

الأب موريس ماري مارتان اليسوعيّ

في الثاني عشر من حزيران ١٩٩١ وجّه قداسة البابا يوحنَّا بولس الثاني دعوةً إلى عقد جمعيَّة خاصَّة للسينودس من أجل لبنان. وتلك الدعوة مرتبطة وثيق الارتباط بنظرة البابا إلى مستقبل لبنان في إطار الحرّيَّة والكرامة والاستقلال لجميع بَنيه. وكان قداسته قد شرح أبعاد رؤياه تلك في رسائل وجّه الثلاثة الأولى منها في مطلع أيّار ١٩٨٤ إلى البطريرك المارونيّ أنطونيوس بطرس خريش، وإلى جميع اللبنانيّين، وإلى سائر الأساقفة الكاثوليك في العالم.

والمقالة التالية هي قراءة تحليليَّة للرسائل الثلاث المذكورة وما تبعها من رسائل وخطب خاصَّة بلبنان، أعدّها المغفور له الأب موريس ماري مارتان الذي توفّي في صيف السنة المنصرمة ١٩٩٢ . وكان الراحل من المهتمّين كثيرًا بشؤون لبنان والمشرق العربيّ إن من منطلق نشاطه الفكريّ أو بحكم المناصب التي شغلها لا سيّما في رئاسة إقليم الشرق الأدنى للرهبانيَّة اليسوعيَّة بين ١٩٨١ و١٩٨٧ .

في أوَّل أيَّار (مايو) ١٩٨٤، كتب البابا يوحنَّا بولس الثاني ثلاث رسائل عن المأساة اللبنانيَّة:

- الأولى: «رسالة إلى غبطة البطريرك الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش»،
- والثانية: «رسالة إلى جميع اللبنانيّين»،
- والثالثة: «رسالة رسوليَّة إلى السادة مطارنة الكنيسة الكاثوليكيَّة في العالم».

تتوقّف هذه القراءة بوجه خاصّ عند الرسالة الثانية. ولكنّنا استندنا أيضاً، لكي نُدرك أهمّيّتها، إلى الرسالتين الأولى والثالثة، فضلاً عمّا صدر من وثائق أخرى في السنة ١٩٨٥، وهي:

- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية الماروني»، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (الرسالة ٤)،
- رسالة البابا «إلى غبطة الكردينال مار أنطونيوس بطرس خريش، بطريرك أنطاكية الماروني» بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥ (الرسالة ٥)،
- خطاب البابا أمام الوفد البرلماني اللبناني في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩ .
- خطاب البابا أمام مجموعة من النوّاب اللبنانيّين الموارنة في الفاتيكان، بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠ .[1]

في هذه القراءة، نتتبّع نصّ الرسائل، مستخلصين ما تتّسم به من خطوط جوهريّة وسياق داخليّ. وهذا ما فرض علينا السير على الطريقة التالية:

١) مقاربة جماعيّة: جميع اللبنانيّين.
٢) ديناميّة تاريخيّة: من لبنان الأمس إلى لبنان الغد.
٣) المسيحيّون مسؤولون عن الرجاء.

الخاتمة: ملاحظات وأسئلة.

١ ـ مقاربة جماعيّة

«جميع اللبنانيّين»، «الأمّة اللبنانيّة جمعاء»

الملاحظة الأولى يوحي بها عنوان الرسالة الثانية، وهو «رسالة إلى جميع اللبنانيّين». يجدر بالذكر أنّ البابا لا يوجّه كلامه أوّلاً إلى المسيحيّين، بل إلى جميع اللبنانيّين: يحسن بنا أن نتوقّف عند تلك العبارة التي تتردّد في الرسائل

(١) أُتخذت الشواهد من منشور صدر عن مطرانيّة بيروت المارونيّة والمركز الكاثوليكي للإعلام (جلّ الديب ـ لبنان).

الثلاث بإلحاح مقصود. نجدها أوّلاً أربع مرّات في نصّ الرسالة رقم ١ إلى غبطة البطريرك، مع أنّ الرسالة مؤلّفة من ٢٦ سطرًا فقط. فالبابا يذكر أوّلاً بأنّه «شاطره» هو وسائر بطاركة لبنان الكاثوليك «مخاوف جميع اللبنانيّين وآمالهم» وأنّه أراد أن يوجّه كلامه «إلى جميع أبناء بلادكم العزيزة»، في رسالة تضامن «مع الأمّة اللبنانيّة جمعاء». ويسأل البطريرك أن ينقل هذه الرسالة إلى البطاركة والمطارنة «وإلى جميع المواطنين».

والعبارة نفسها تتردّد في الرسالتين رقم ٢ ورقم ٣. ففي الرسالة ٢، يكرّر في الختام أنّه يوجّه كلامه «إلى جميع اللبنانيّين»، ويوضّح في سياق الرسالة أنّه يريد «أن يوجّه كلمة صداقة إلى جميع اللبنانيّين: كاثوليك ومسيحيّين ومسلمين». وفي الرسالة ٣، يُخبر الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه بأنّه وجّه «إلى جميع اللبنانيّين» رسالة «ثقة بلبنان وبجميع أبنائه التوّاقين إلى...»، ويدعو إلى الصلاة «من أجل إخوتكم المسيحيّين اللبنانيّين» و«من أجل إخوتنا اللبنانيّين غير المسيحيّين»، ويكرّر التعبير عن «تقديره للبنانيّين غير المسيحيّين».

في هذا الإلحاح، وقد يبدو مُملاً، دليل بليغ على تفكير البابا وموقفه، فهو

- يخاطب اللبنانيّين، أي الأشخاص: ففي ذلك «شهادة على التقدير والثقة اللذين يكنّهما البابا لكلّ منهم» (رسالة ١).
- يخاطب جميع اللبنانيّين، مسيحيّين ومسلمين، «دون تمييز طائفيّ أو انتماء دينيّ» (رسالة ٤).
- يخاطب أيضًا «الأمّة اللبنانيّة»: فمنذ الرسالة ١، يوجّه «رسالة إلى الأمّة اللبنانيّة جمعاء». ولقد أكّد ذلك بوضوح مرّة أخرى في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، مذكّرًا فيها بأنّه في ١٩٨٤/٥/١، كان يقصد «الأمّة اللبنانيّة بكاملها».

فهو يتحدّث إذًا عن لبنان على أنّه واقع قوميّ، وهذا يعني بوضوح أنّه يتّخذ موقفًا مؤيّدًا لوجود ومستقبل الأمّة اللبنانيّة، وسيتّضح هذا الأمر إلى أقصى حدّ في سياق هذه القراءة.

لا يُستغرَب أن يخاطب البابا المسيحيّين مباشرةً، فيذكّرهم بمسؤوليّتهم في الأمّة بكاملها، ولقد يتساءل بعضهم بأيّ حقّ يخاطب البابا جميع اللبنانيّين، المسلمين والمسيحيّين على السواء. إنّ هذه الطريقة تناسب نظرة لاهوتيّة عميقة عند البابا، وهي نظرة شَرَحها، منذ بدء حبريّته، في رسالته العامّة «فادي الإنسان» بتاريخ آذار (مارس) ١٩٧٩ . فيمكننا أن نعود إلى الفقرة ١٤ من هذه الرسالة، وهي تبحث في موضوع «الإنسان هو طريق الكنيسة». جاء في هذه الفقرة ١٤ أنّ جميع طرق الكنيسة تؤدّي إلى الإنسان: «... إنّ الإنسان، في ملء حقّ وجوده وكيانه الشخصيّ، وكيانه الجماعيّ والاجتماعيّ أيضًا ــ في دائرة عائلته، وفي داخل مجتمعات وأوضاع شتّى، وفي إطار وطنه أو شعبه (وربّما بقدر أكبر في إطار عشيرته أو قبيلته)، وحتّى في إطار البشريّة كلّها ــ، ذلك الإنسان هو طريق يجب على الكنيسة أن تجتازه في القيام برسالتها: إنّه طريق الكنيسة الأوّل والأساسيّ، ذلك الطريق الذي رسمه المسيح نفسه، الطريق الذي يمرّ، على وجه ثابت، بسرّ التجسّد والفداء...».

٢ ــ ديناميّة تاريخيّة: من لبنان الأمس إلى لبنان الغد

إنّ الرسالة ٢ «إلى جميع اللبنانيّين» تقوم على سياق ينطلق من الماضي نحو المستقبل، عبر الأزمة الحاليّة. لا يتردّد البابا في الاتّجاه نحو المستقبل، إذ إنّه لا ينفكّ عن التذكير بذلك، داعيًا اللبنانيّين إلى القيام بالخطوة نفسها: إنّه يريد أن يقول «كلمة من أجل المستقبل». والشرط هو قبول تحدّي المأساة اللبنانيّة، بالعودة إلى فحص ضمير يستند إلى التراث الماضي.

آ ــ لبنان الأمس «في أساس لبنان الغد».

لبنان الأمس هو:

- «حضارة ثمينة»، يرقى عهدها إلى الفينيقيّين
- «تلاقي الأديان» و«التعايش الصادق» (رسالة ٣)
- «حوار ثقافيّ بين الشرق والغرب»

- «مبادرات مسكونيّة»
- قِيَم «الحرّيّة والتفاهم والضيافة وانفتاح الروح»
- «مجتمع تُنعشه مثاليّة ديمقراطيّة متعدّدة».

فهو، بكلمة وجيزة، «تراث ثمين لا يمكن أحدًا أن يسلّم بأن يراه في طريق الزوال»، وتراث «روحيّ» (رسالة ٣) وثقافيّ (رسالة ٣).

ب ـ تحدّي المأساة اللبنانيّة

إنّ ويلات لبنان اليوم هي:

+ العنف ونتائجه:

«إنّ موجة العنف الرهيبة قد خلقت، في هذه السنوات الأخيرة، مناخًا من الشكّ والارتياب يحمل أحيانًا على نبذ مَن لا يفكّر مثلنا أو لا يدين بالدين نفسه».

+ عناصر تفتُّت:

«أمّا الغطرسة وحبّ السيطرة والتعصُّب والتخاذل أو الخوف، فيحمل هذا كلّه عناصر موت لا تُضعف الروح الوطنيّة وحسب، بل قد تقود بلادكم إلى تفتُّت محتوم».

«تجربة الانفصالات وما تولّده بسهولة من حذر» (رسالة ٣)، و«مناخ من الشكّ والارتياب».

«عوامل داخليّة، بل وخارجيّة أيضًا شوّهت وجه لبنان».

جـ ـ ديناميّة الانتقال من الأمس إلى الغد، عَبْرَ الأزمة الحاليّة: الثقة وفحص الضمير.

ـ الثقة:

+ أوّلاً «ثقتكم بلبنان نفسه»: فلا يجوز للحرب، مهما طالت، أن تنال من هذه الثقة المتأصّلة في التراث المذكور، أي في تاريخ غنيّ بالإنسانيّة.

+ والداعي إلى هذه الثقة هو «الثقة التامّة بالإنسان».

+ ثقة بالإنسان الذي هو صورة الله:

«إنّ الفشل المتتالي وخيبات الأمل، والاقتتال، وحتّى المجازر، لا تستطيع أبدًا أن تُطفيء تمامًا هذه الشعلة الصغيرة التي ترتجف في قلب كلّ إنسان، والتي تُدعى المحبّة والتي بها يشابه هذا الإنسان، أكثر ما يشابه، الله نفسه».

وتلك الشعلة الصغيرة هي التي تمكّن، رغم كلّ شيء، من «القبول بالتلاقي كبَشر، والتعاطي كإخوة». وتلك الثقة التامّة بالإنسان، وهي موضوعٌ مفصَّل عالَجه البابا يوحنّا بولس الثاني، تقوم على نامُوس يسوع: «ليس هناك إلاّ طريق واحد، وهو الطريق الذي اختُبر منذ قرون والذي هو، في الوقت نفسه، طريق المستقبل. ولقد دلّ المسيح الربّ على هذا الطريق بوجه خاصّ، حين اتّحد نوعًا ما بكلّ إنسان» (الرسالة «فادي الإنسان»، الفقرة ١٣، مستشهدةً بالدستور العقائديّ «الكنيسة في عالم اليوم» الفقرة ٢٢).

لقد وضّح البابا، في توجيه كلامه إلى المسيحيّين، أنّ تلك الثقة التامّة بالإنسان تستند إلى فصح القائم من الموت: «وبه قضى الله على العداوة» (أف ٢/ ١٦). وذكّر بأنّه يكتب رسالته في زمن الفصح: «فكلمته من أجل المستقبل» هي «كلمة قيامة». وهذا ما دفعه إلى التشديد على رسالة المسيحيّين.

- فحص ضمير:

+ «كلّ لبنانيّ مسؤول في النهاية عن مستقبل بلاده... على كلّ واحد أن يكون مستعدًّا لإجراء فحص ضمير، أن يسلّم بالتخلّي عن شيء ما، أن يعيد النظر في شؤونه...».

+ وهذا الفحص يعني «الأشخاص والجماعات».

وفي نظر البابا، يُعدّ فحص الضمير هذا ساعةً ضروريّة للخروج من الأزمة وقبول التحدّي. وهذا ما حمله على العودة إليه في رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥ (رسالة ٤). ذلك بأنّ السنة ٨٤ كانت سنة اضطرابات إلى حدّ بعيد، فبدا للبابا أنّ فحص الضمير هذا لم يجر حتّى ذلك الوقت. فجاءت رسالته بتاريخ ١/٢٥ تذكيرًا ملحًا وعرضًا للموضوع نفسه، وناشد البطريرك خاصّةً:

«فلتنطلق تلك الدعوة من بكركي لتلاقي كلّ مواطن لبنانيّ يحبّ بلاده، ويدرك مسؤوليّته الشخصيّة». وجاءت الرسالة أيضًا دعوة إلى المسؤولين عن مختلف الطوائف. فمن شأن فحص الضمير هذا أن يرجّح «القيَم التي تجمع وتوحّد»، بفضل الإرادة المشتركة الآيلة إلى السلام والحوار». وهذا ما يفترض وجود الثقة بقدرة كلّ واحد على أن يصالح ويحاور قريبه». والبابا يشدِّد على تلك الثقة: «إنّي أكرّر أنّ الثقة المتبادلة ضروريّة. إنّها في أساس احترام الأشخاص...». وفي الخطاب أمام الوفد البرلمانيّ بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩، طلب رفض منطق الخلافات والتناقضات»... «لفتح الطريق المؤدّي إلى التفاهم والاحترام المتبادل».

«فبفضل هذا التجدُّد الباطنيّ فقط، يمكن القيام بنهضة وطنيّة حقيقيّة»، «يمكن قيام اتّفاق عادل وطويل المدى حول المسائل المتعلّقة بالاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كلّ طائفة بمفردها» (رسالة ٤). وهذا يعني المسيحيّين على وجه خاصّ.

٣ ـ المسيحيّون «مسؤولون عن الرجاء»

في القسم الأخير من الرسالة إلى جميع اللبنانيّين، يتوسّع البابا في «دور المسيحيّين الخاصّ»: «إنّكم مسؤولون عن الرجاء، عن ذلك الرجاء الذي يتفجّر... من المسيح القائم من الموت». في الواقع، هذا الدور مزدوج، والبابا يشير إلى وجهّيه في ختام الرسالة ٤ إلى البطريرك:

«وليُدركوا (المسيحيون)، تمشّيًا مع الأمانة لدعوتهم، كيف يصبحون تلامذة المسيح الذي يعلّمنا المسامحة والرأفة والتفهّم. وليكونوا جميعًا، في الوقت نفسه، الشهود الشجعان للحقيقة، عندما يتعلّق الأمر بعيش القيَم الإنجيليّة وإعلانها بحرّيّة تامّة».

آ ـ خدمة المصالحة

«على الكنيسة في لبنان أن تؤمّن، بشكل نبويّ، هذه الخدمة، خدمة الحوار والمصالحة التي تنبع من قلب المسيح...». لا يخفى على البابا ما في لبنان من

ويلات، كما ذكّرنا بها في كلامه على التحدّي. وهو يعلم «بأنّ الأمّة... تواجه ما يجرّه عليها عنفٌ مزمن من أوخم العواقب». «إنّ موجة العنف الرهيبة التي طغت في هذه السنوات الأخيرة قد خلقت مناخًا من الشكّ والارتياب...». ويذكُر «بالفشل المتتالي وخيبات الأمل والاقتتال، وحتّى المجازر...»: «في لبنان لا يزال الإنسان فريسة انقسامات وتنابذ من جميع الأشكال» (رسالة ٣). والرسالة ٤ إلى البطريرك، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، هي أشدّ إلحاحًا: «وإذا ما كان الرجاء الذي يُنعشه الإيمان لم يغب يومًا، وما زال صامدًا عند الأكثريّة من اللبنانيّين، فإنّي أعلم أيضًا أنّ شبح مآسي أُخرى يساورهم...». «فليتوقَّف الحقد والبغض والقتال الأخويّ أو الرغبة في الانتقام، كي لا يثقل عبء الآلام...» (رسالة ٤). وهو يعلم، كما شرح في خطابه أمام الوفد البرلمانيّ بتاريخ ٨٥/٣/٢٩ «أنّه ليس من السهل تبصُّر الطريق المؤدّي إلى التفاهم والاحترام المتبادل... كذلك ليس من السهل قبول أيّ طرف للطرف الآخر ما دام هناك خوف من الحاضر ومن المستقبل، بالنسبة إلى حياة الفرد أو بالنسبة إلى حياة الجماعات...». في ذلك الإطار، طَلَبَ البابا رفض «منطق الخلافات والتناقضات» للتصرُّف كتلامذة يسوع بحسب منطق المحبّة (راجع في الرسالة ٢: «إنّ المحبّة وحدها تأتي العظائم»، ومن الرسالة ٣ الإشارة إلى صليب المسيح). تلك هي «البشرى التي يجب إعلانها حولكم». ولذلك، فإنّه يشدِّد على خدمة المصالحة هذه: وهو يذكرها مرّتين في الرسالة ٣: «إنّه من الأهمّيّة بمكان أن تبدو الجماعة المسيحيّة أنّها خميرةُ وحدة ومصالحة». ويطلب إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه أن يشاركوا «في ابتهال الكنيسة في لبنان، لتُعطى النعمة فتنهل من صليب المسيح، الذي تحمله في جسدها، القوّة لتحيا يوم الله ومثاليّة الأخوّة والمصالحة». وهذا شأن الرسالة ٤، بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، فإنّها تلخّص بهذه الخاتمة: «أتوسَّل إلى الله... لكي يمنح الشعب اللبنانيّ القدرة على تجاوز المصاعب الحاليّة لكي يتسلّق بشجاعةِ الطريق المؤدّية إلى الأخوّة والمصالحة».

وكيف التقدّم في هذا الطريق؟ بالمسامحة والأخوّة والوحدة:

+ «إستنبطوا الوسائل لتغلّبوا قوّة الغفران الخلّاقة والرحمة».

+ «أخلقوا، حيثما تعيشون وتعملون، بيئةً أخويّة». «والقبول بالتلاقي كبشر، والتعاطي كإخوة، يشكّلان بدء الحلّ. وهذه مجاهرة برفض التسليم بالفشل».

+ «تعاونوا ومواطنيكم من ذوي الإرادة الصالحة... لتنسجوا مجدّدًا لحمة الحياة الوطنيّة».

+ «(إنّ النهضة الوطنيّة) ستكون من صنع إرادة الشعب اللبنانيّ بأكمله، تجمعه الرغبة الواحدة في بناء وطن...» (رسالة ٤). «فكّروا في الواقع بما تمكّنتم من بنائه معًا، وهو مجتمع حوار وازدهار كان موضوع حسد الجميع».

والبابا، في توجيه كلامه إلى أساقفة العالم أجمع، لا يخاف أن يصرخ: «وأيّة كارثة للعالم إذا صار هؤلاء وأولئك إلى تنابذ باسم الدين».

شرط أساسيّ: «أعطوا شهادة عن جماعة متّحدة».

إنّ هذه «الشهادة» عن جماعة متّحدة تسعى إلى تجاوز الخلافات ورد ذكرها في أربعة أسطر من الرسالة ٢ بتاريخ ١٩٨٤/٥/١ . لكنّ هذه القضيّة أصبحت شاغلة البال، حتّى إنّ البابا اضطرّ إلى كتابة رسالة خاصّة إلى البطريرك في هذا الموضوع بتاريخ ١٩٨٥/٤/٥ . فلم يتردّد في القول: «لا يَرضى الله أن يساهم انقسام المسيحيّين في إثارة الشكّ حول خلاص لبنان بالذات...». «على المسيحيّين اللبنانيّين واجبُ التغلّب على المعارضات، حتّى ولو بدت مبرّرة في ضوء الأحداث الحاليّة الخطيرة». وهذا شرط «ليحقّقوا بطريقة نبويّة الحوار والمصالحة...».

ب ـ الحقّ في العيش المسيحيّ بحرّيّة

تذكّر الرسالة ٢ بإخلاص مسيحيّي الشرق، بإخلاصهم في الإيمان وبتضحياتهم. «لا يمكن (الكنيسة جمعاء) أن تسلّم بأن ترى هذا الحضور لها المكتسب بفضل هذا الاستمرار البطوليّ، يتضاءل في لبنان وفي غير مكان».

ولذلك، فبعد أن كرّر البابا للمسيحيّين اللبنانيّين كلمة بولس الرسول «لا

تجاوزوا شرًّا بشرّ... لا يغلبكم الشرّ، بل اغلبوا الشرّ بالخير» (روم ١٢/١٧ – ٢١)، أضاف: «لا تخافوا ولا تستحيوا أبدًا، عندما يجب أن تدافعوا عن حرّيّاتكم وخاصّةً عن حرّيّة القِيَم الإنجيليّة التي تحيونها معًا». ومن شأن «الإرادة المشتركة الآيلة إلى السلام والحوار» أن تؤدّي «إلى الاعتراف المتبادل بحقوق وميزات كلّ طائفة بمفردها» (رسالة ٤). ولقد عبّر عن تلك الأفكار نفسها في خطابه أمام الوفد البرلمانيّ اللبنانيّ بتاريخ ١٩٨٥/٣/٢٩: «... بناءُ وطن... تكون فيه الحقوق والتقاليد وخصائص كلّ طائفة محترَمةً ومعترفًا بها». ولكنّنا نجد أوضح تعبير له عن الطوائف المسيحيّة في الخطاب الذي ألقاه في ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجموعة محدودة من النوّاب الموارنة المستقلّين:

«إنّ كرسيّنا الرسوليّ... يؤيّد ويشجّع كلّ جهد يُبذل في سبيل الاعتراف بوجود الطوائف المسيحيّة وحقوقها. ليس المقصود هنا، ولا شكّ، أن يطالَب بامتيازات غير مشروعة، بل أن يُضمَن فقط في العدالة وجود تلك الطوائف ونشاطها وتقدّمها. فتصبح بذلك أشدّ قدرة على الشهادة، في المجتمع اللبنانيّ المتعدّد، للقِيَم الإنجيليّة وتشكّل إسهامًا وغنى يستفيد منهما البلد كلّه».

وفي الرسالة إلى الأساقفة (رسالة ٣)، يتّسع أفق البابا:

- يقول إنّه يعي، مع الكنيسة كلّها، أنّ «ازدهار المسيحيّة في لبنان هو شرط لوجود الأقلّيّات المسيحيّة في الشرق الأوسط».
- ويدعو إلى «المحافظة على الكنائس الشرقيّة التي كانت مهدًا لإيماننا والتي نحن مدينون لها بالكثير».

ملاحظة: لا يشرح البابا كيف يتمّ الربط بين واجبَي المسيحيّ (واجب العمل على المصالحة وواجب الدفاع عن الحرّيّة المسيحيّة)، وهما واجبان قد يبدوان متعارضَين وكثيرًا ما يصعب ممارستهما معًا. على كلّ حال، لا نُفسّر فكرته تفسيرًا صحيحًا، إن اتّخذنا موقفًا من جانب واحد أو إن رأينا فيها تبريرًا لتصرّف منفرد. فالبابا يذكّر مُلِحًّا بمطلبين من مطالب الوجود المسيحيّ من شأنهما أن يُلهما تفكير المسيحيّين اللبنانيّين وسلوكهم.

الخاتمة: ملاحظات وأسئلة

١ ــ إيمان اللبنانيّين

أشار البابا مرّتين إلى إيمان اللبنانيّين بالله، أي إيمان المسيحيّين والمسلمين. في المرّة الأولى في رسالته إلى جميع اللبنانيّين بتاريخ ١٩٨٤/٥/١: فبعد أن كتب عن «القبول بالتلاقي كبشر والتعاطي كإخوة»، واصل: «واللبنانيّون مؤمنون، ويعرفون أنّ الخالق وَكَلَ إليهم الأرض ليجعلوها قابلةً للسكن ولاستقبال الجميع». وفي خطابه أمام الوفد البرلمانيّ اللبنانيّ، وبعد أن ذكَّر «بالثقة الأساسيّة بالإنسان»، قال: «إنّي أعلم أنّ جميع اللبنانيّين متمسّكون بتاريخ بلدهم ويعرفون خصوصًا كيف يعودون بإيمانهم نحو الخالق الأوحد، إله المحبّة والسلام».

٢ ــ الطائفة المارونيّة

تجدر الإشارة إلى أنّ البابا، في رسائله ١ و٢ و٣ و٤، يتحدَّث عن كنيسة لبنان وعن مختلف طوائفها وعن المسيحيّين اللبنانيّين، من غير أن يسمّي الطائفة المارونيّة (بغضّ النظر عن ذكر لقب «بطريرك الموارنة (رسالة ١) أو «بطريرك أنطاكية المارونيّ» (رسالة ٤ و٥). لكنّه ذكر الموارنة قبل كتابة الرسائل الثلاث الأولى، في خطابه بتاريخ ١٩٨٤/١/١٠ أمام مجموعة ستّة نوّاب موارنة مستقلّين: «أحيّي فيكم أوّلاً أعضاءَ الطائفة المارونيّة الكريمة، التي ما زالت الكنيسة الجامعة تقدِّر، لا تراثها الروحيّ فقط، بل شجاعة بنيها أيضًا، فقد شهدوا لإيمانهم بالمسيح حتّى الاستشهاد أحيانًا».

وفي الرسالة ٥، حيث يُظهِر البابا اهتمامًا كبيرًا بوحدة المسيحيّين اللبنانيّين، يتحدَّث صراحةً عن دور البطريركيّة المارونيّة: «إنّ بطريرك أنطاكية المارونيّ الذي يعتبره اللبنانيّون رمزًا لبلدهم وضمانة للقِيَم الخاصّة بكلّ جماعة من جماعاته...».

٣ ـ مساعدة لبنان على استعادة وجهه الأصيل» (رسالة ٢)

في الرسالة ٣، وردت عبارة «بَعْث بلد جديد وأمين، في الوقت نفسه، لتراثه الروحيّ الثمين». لكن البابا يشدِّد على الأمانة أكثر منه على التجديد، فإذا كان لبنان لا يستطيع أن يبقى إلاّ بالأمانة لتراثه، فلا يستطيع أيضًا أن يبقى إلاّ باتّخاذ وجه جديد (على الصعيد السياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ...). «وهذا ما سيكون عمل اللبنانيّين وحدهم، وهو عمل يقتضي له صبر وسخاء».

٤ ـ الوجه الثقافيّ

لمّا كان هذا الموضوع على جانب كبير من الأهمّيّة لمستقبل لبنان، نذكر هنا الفقرات التي ورد فيها لفظا «ثقافة» و«ثقافيّ».

- في خطاب ١٩٨٤/١/١٠: «تعايُش مثمر بين مختلف الأديان والثقافات».
- في الرسالة ٢، في الكلام على التراث: «الحوار الثقافيّ بين شرق وغرب».
- في الرسالة ٣: يتحدَّث البابا عن «لبنان ديمقراطيّ، منفتح على الآخرين، في حوار مع الثقافات والديانات...».
- في الرسالة نفسها، يشير إلى أنّ «مسيحيّي العالم العربيّ... أسهموا في نشر رسالة ثقافة...».

٥ ـ التسليم بالتخلّي عن شيء ما

هذه العبارة يكرِّرها البابا بوجه من الوجوه، حين يتناول موضوع مستقبل الأمّة اللبنانيّة. ففي رسالته إلى جميع اللبنانيّين، يقول: «على كلّ واحد أن يكون مستعدًّا لإجراء فحص ضمير، أن يسلِّم بالتخلّي عن شيء ما، أن يُعيد النظر في شؤونه...». وفي رسالته إلى الأساقفة الكاثوليك في العالم كلّه، تجدر الإشارة إلى عبارة «في لبنان وفي الخارج»، في الفقرة التالية: «على جميع الذين يحبّون هذا البلد أن يساعدوا اللبنانيّين على أن يُعيدوا بناءه بجهودهم الخاصّة، ملتفّين حول السلطات الشرعيّة. ولن يحصل هذا إلاّ إذا كان كلّ واحد مستعدًّا، في لبنان وفي الخارج، أن يضحّي بمصالحه الخاصّة، لكي يتغلَّب الخير المشترك».

وفي رسالته إلى البطريرك بتاريخ ١٩٨٥/١/٢٥، يكرّر ما كتبه في السنة السابقة: «وفي رسالتي إلى جميع اللبنانيّين، كتبتُ أن يكون كلّ واحد مسؤولاً عن خير بلاده، قادرًا على فحص ضميره، وأن يتنازل عن شيء ما ويعود إلى نفسه، كي تبرز القِيَم التي تجمع وتوحّد». ومنذ إلقاء خطابه أمام مجموعة النوّاب الموارنة، سبق أن قال: «يفترض مثل هذا المشروع أن تكون جميع الأطراف مستعدّة للتخلّي عن شيء ما، ليتغلّب الخير المشترك وحده».

لا يوضّح البابا أي شيء يتناول ذلك التخلّي وتلك التضحيات، لكنّ تكرار هذه الألفاظ يلفت الانتباه ويدعو إلى التفكير، إلى تفكير عمليّ.

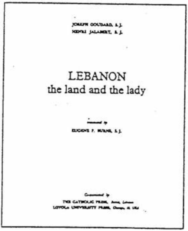
وفي ١٩٨٤/٥/١، وبعد تقديم عرض للمأساة اللبنانيّة، كتب البابا: «ولكنّنا على يقين أنّه لا يزال بالإمكان تخطّي هذه الحالة» (رسالة ٢)، وطلب أن ترفع الصلوات» لتكون (للمسيحيّين اللبنانيّين) الشجاعة ليؤمنوا بالمستقبل» (رسالة ٣).

صدر عن دار المشرق









في الذكرى الثلاثين لوفاة لويس مسينيون

(١٩٦٢ - ١٩٩٢)

بعض رسائل لويس شيخو إليه

حقّقها الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

صادف شهر كانون الأوّل / ديسمبر ١٩٩٢ مرور ثلاثين سنة على وفاة المستشرق، بل المستعرب - كما كان يؤثر أن يُدعى - لويس مسينيون. وقد أقامت الهيئات العلميّة في باريس وعدّة بلاد عربيّة وإسلاميّة احتفالات لإحياء ذكراه والإشادة بالدور الفريد الذي أدّاه في دنيا الفكر العربيّ عامّة والتصوُّف الإسلاميّ خاصّة.

من دواعي حبّ العرب لمسينيون أنّه هو أحبّهم. أحبّهم كثيرًا واحترمهم. لم ينصرف إلى دراسة العربيّة لغايات مبيّتة، ولا حتّى لمجرّد ولعه بثقافة عريقة لها مجد تليد وحاضر ناهض، بل لأنّه أحبَّ الشعب العربيّ لِمَا فيه من خصال لا سيّما الأنفة والكرم والضيافة. وإلى هذا الشعب أيضًا هو مدين بأعزّ ما كان لديه، إيمانه بالله، لأنّه اكتشف نور الإيمان وهو في بلادنا، عن يد أناس من جلدتنا، فظلّ يكنّ للعربيّة وأرض منبتها وأهلها عواطف العرفان الصادق بالجميل. وقد أكبر العرب هم أيضًا خصاله وقدّروا علمه أعظم التقدير، ومن مظاهر إكرامهم له أنّه انتُخب عضوًا في مجمعَي اللغة العربيّة بالقاهرة ودمشق، وظلّ يساهم في أعمالهما حتّى الرمق الأخير.

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق.

كان بودّ المشرق أن تخصّص لتكريم المستعرب العظيم بابًا واسعًا من عددها هذا، إلاّ أنّ ضيق الوقت كان مداهمًا، وسوف نترك الاستفاضة في هذا المجال لمناسبة لاحقة إن شاء الله. أمّا اليوم فستكون مساهمتنا بنشر بعض رسائل بعث بها مؤسّس المشرق الأب لويس شيخو إلى سميّه مسينيون، وعددها خمسة.

لقد سبق أن نشرنا سنة ١٩٧٠ في مجلّة المشرق أيضًا أربع عشرة رسالةً بعث بها مسينيون إلى الأب شيخو[1]. كُتِبَت تلك المكاتيب بين سنتَي ١٩٠٨ و١٩١٤ ودار معظم موضوعاتها حول الحلاّج، وبها أبدى منشئها آراءه في المتصوّف الشهير عاكسًا في الوقت عينه الكثير ممّا يجيش في نفسه الكبيرة من عواطف وتطلّعات.

وحدث بعد ذلك أنّنا بدأنا إعداد العدّة لنشر سائر الرسائل التي تلقّاها شيخو أو بعث بها، فاتّصلنا بالسيّد دانيال مسينيون، نجل العلاّمة لويس، فتكرّم وبعث إلينا بصُوَر لخمس رسائل تلقّاها والده من الأب شيخو، هي التي ننشرها اليوم تكملةً للفائدة (ولو بعد مرور عشرين سنة ونيّف على صدور القسم الأوّل!).

كُتِبَت رسائل شيخو بالفرنسيّة وكان زمن تحريرها بين ١٩ نيسان/إبريل ١٩٠٩ و٢٧ كانون الثاني/يناير ١٩١٤. وجميعها، باستثناء واحدة، موجز لا تطوال فيه لأنّ شيخو كان مقلاً في سائر رسائله لكثرة أشغاله. ويبدو من مطالعة رسائل مسينيون إلى اليسوعيّ أنّ شيخو كتب إلى صديقه رسائل أُخرى، إلاّ أنّها فُقِدت.

أمّا المواضيع المعالجة فهي لا تخلو من الفائدة لنا: بعض الشؤون العمليّة من خدمات أدّاها شيخو لصديقه، أمور شخصيّة تخصّ حياة مسينيون الروحيّة، معلومات أدبيّة لا سيّما في شأن كتب مشكوك في أمرها من وضع العلاّمة أنستاس ماري الكرمليّ.

فإلى القارئ هذه الرسائل:

(١) أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٢٩ ـ ٧٥٤.

الرسالة الأولى

Univ. St. Joseph[1], 19 avril 1909

Bien cher Monsieur,

Je vous ai fait copier pour 1 f. 50 les colonnes de l'*Encyclopédie* de Bostani sur Hallaje. - Je n'ai pas de relation directe avec Mr. Bostani, le mieux serait de lui écrire directement à la Chambre des Députés à Constantinople: il pourrait peut-être vous renseigner sur le Ms de قاضي القزويني[2].

Notre Ms de Djaubari[3] ajoute un vers à ce que vous citez. C'est celui-ci, qui paraît corrompu:

تمشوا ونمشي ونرى أشخاصكم   وأنتم ليس ترونا يا دبر؟

Je pense que le P. Anastase[4], dans ses recherches à travers les bibl. d'Orient, vous aura trouvé qqch de nouveau.

Tout à vous, L. Cheïkho

---

(١) جامعة القدّيس يوسف في بيروت. والرسالة ردّ على مكتوبَين لمسينيون أُرسلا في ١٩٠٩/٢/٥ و١٩٠٩/٣/١٧ (أنظر المشرق ١٩٧٠، ص ٧٣٥ ـ ٧٣٨). ـ حذفنا للاختصار سطورًا قليلة ذكرت أمورًا حدّ خاصّة. وأشرنا إلى المحذوف بعلامة (...).

(٢) كان مسينيون قد طلب إلى شيخو نسخةً عمّا كتبه سليمان البستاني، معرّب الإلياذة ونائب ولاية بيروت في الآستانة، عن الحلاّج في المجلّد السابع من دائرة المعارف. كما أنّه استعلم صديقه حول مخطوط استشهد به البستاني لتحرير نبذته، وهو بقلم القاضي أبي يوسف عبد السلام القزوينيّ الحنفيّ المعتزليّ (١٠٠٢ ـ ١٠٩٥).

(٣) هو عبد الرحمن (وقيل عبد الرحيم) عمر (وقيل بن عمر) الجوبريّ (وجوبر من ضواحي دمشق). توفّي نحو ٦١٨/١٢٢١ ومخطوطه المذكور هنا هو المختار في كشف الأسرار وهتك الأستار، به بكشف أسرار المشائين ومكايد الدجّالين، وله فيه كلام عن الحلاّج. وقد صدرت مؤخّرًا طبعة لهذا الكتاب حقّقها الدكتور عصام محمّد شبارو (بيروت، ١٩٩٢).

(٤) هو العلاّمة الشهير الأب أنستاس ماري الكرمليّ (١٨٦٦ ـ ١٩٤٧). كان صديقًا حميمًا لمسينيون وله يد في اهتدائه كما سيأتي الخبر في الرسالة الثالثة.

الرسالة الثانية

Beyrouth, 31 janvier 1911

Cher Monsieur,

Merci pour vos souhaits de bonne année; j'espère à mon tour que l'année 1911 sera pour vous bien féconde en travaux et en succès; on vous félicite ici pour vos dernières publications dans les *Mémoires de l'Institut Egyptien*. On m'a chargé de vous demander si vous acceptiez un échange avec nos *Mélanges de la Faculté Orientale*[1].

Avez-vous lu dans l'*Anthropos* l'article du P. Anastase sur les Yézidis et leur écriture énigmatique? Qu'en pensez-vous? Il y a dans tout ce récit bien des choses inexplicables et presque tous les témoins sont morts. Vous êtes, je crois, le seul vivant dont l'auteur allègue le témoignage[2].

Reviendrez-vous en Orient où vous avez recueilli tant de lauriers?

Dernièrement a passé ici Miss Bell pour aller en Mésopotamie étudier les anciennes églises de ce pays[3].

Tout à vous, L. Cheïkho

الرسالة الثالثة

Beyrouth, 28 Nov. 1911

Bien cher ami,

J'ai été heureux d'avoir de vos nouvelles. A ce que je vois, votre état de santé s'est tout-à-fait rétabli. *Deo Gratias!* Vous pouvez ainsi vous consacrer à vos études de prédilection et servir,

---

(١) قوبل هذا الطلب بالإيجاب (رسالة ردّ مسبيرو بتاريخ ٨/٢/١٩١١).

(٢) كان الأب أنستاس قد نشر في مجلّة *Anthropos* 6 (1911), p. 1-39 مقالاً يعلن نبأ اكتشافه كتابين من كتب اليزيديين المقدّسة، مكتوبين بأبجديّة خاصّة قال إنّه وجد حلّها. إلاّ أنّ شيخو ومسبيرو وسواهما من العلماء شكّوا في صحّة هذين الأثرين (أطلب المشرق ٦٤ (١٩٧٠)، ص ٧٤١).

(٣) نشرت الآنسة بلّ L.G. Bell نتيجة مشاهداتها في كتابها المُعَنْوَن *Amurath to Amurath*, London, 1911.

avec la science, la religion dont vous êtes maintenant le champion. N'est-ce pas qu'on est heureux de croire! Tant qu'on n'a pas la foi, on reste balloté par les flots de l'incrédulité qui ne vous laissent ni paix ni trêve. Remercions, cher ami, le bon Dieu de cette faveur si précieuse et demandons-la pour tant de personnes aujourd'hui victimes du doute. Le R.P. Anastase a été pour vous l'instrument de la Providence; rendez-le lui en priant pour lui[1]. Soit dit entre nous, ce bon Père a la *manie* de l'inédit.

(...) L'histoire des documents yézidis, nous paraît ici bien louche. Dans le récit même donné dans l'*Anthropos*, il y a des contradictions flagrantes. Nous avons eu ici d'autres preuves de cette manière de faire. C'est pourquoi j'ai coupé toute relation[2]. D'ailleurs le Père Anastase publie maintenant sa petite revue qui a beaucoup de bon, n'était un manque de mesure qui est dans le caractère de l'auteur. Je lui souhaite beaucoup de succès, mais je voudrais que sa publication sentît davantage le Missionnaire[3].

J'ai fait votre commission à l'Imprimerie: vous recevrez par ce courrier tous les n^{os} de 1911 du *Machriq* qu'on avait retenus, ne sachant pas si vous vouliez continuer à vous y abonner. C'est une mesure un peu ric-rac qu'ils ont adoptée avec les Orientaux et qu'ils appliquent un peu à contre-temps avec l'Europe[4].

Dans ce n° de décembre qui va paraître prochainement,

---

(١) كتب مسينيون إلى شيخو في ١٩١١/١/١٣: «Je recommande également à vos prières tous les miens et celui qui m'a réconcilié avec Dieu, mon pauvre et cher Père Anastase».

(٢) لمّا رأى شيخو أنّ النقاش بينه وبين أنستاس حول الوثائق اليزيديّة تطوّر بحيث بدت الأجواء تتوتّر، أعلم زميله في رسالة بتاريخ ١٩١٠/١١/٦ أنّه يؤثر توقيف المراسلة بينهما. فأجابه أنستاس في ١٩١١/١/٥: «كما تقول، قَطْعُ المواصلات أحسنُ من نفي السلام من القلب، وكلّ ذلك حفظًا للمحبّة الأخويّة الرهبانيّة».

(٣) لم يكن أنستاس أقلّ غيرة من شيخو على أمور الدين، سوى أنّ أسلوبه كان أليَن من أسلوب نظيره اليسوعي، وأقرب إلى روح عصرنا التي لا ترتاح للتبشير بل تؤمن بالحوار والصداقة.

(٤) كان شيخو معجبًا بالإفرنج وتقدّمهم على أبناء الشرق حتّى بات وكأنّه يؤثر في قرارة نفسه الأوّلين على الآخرين. وقد لامه أنستاس على ذلك إذ كتب له مرّة (بتاريخ ١٩٠٧/١٢/١٣): «إنّي أسلّم لك باعتبارك علماء الإفرنج من المستشرقين، فإنّ أمرهم لا يُنكر. لكن لا أُوافقك في (...) الانقياد لآرائهم بدون تبصّر واحتقار آراء أبناء الشرق مهما اجتهدوا».

je termine la publication d'un ouvrage fort intéressant par صاعد الأندلسي (XIe siècle)[1]. Vous verrez comme il a été pillé par Ibn Abi Usaibia, Ibn Qofti et d'autres. Malheureusement je n'ai eu qu'un seul Ms à ma disposition, Au British Museum il y en a deux autres. C'est tout. Le Père Anastase a fait qqes bonnes corrections, mais parfois il exagère.

Et *Hallaj!* Où en est votre travail? Plus d'une fois j'ai voulu vous écrire pour vous communiquer tel ou tel détail qui me tombait sous la main, mais je craignais de porter de l'eau à la fontaine[2].

Croyez-moi, cher ami, votre tout dévoué serviteur in X^{to}.

L. Cheïkho, s.j.

الرسالة الرابعة

Beyrouth, 22 octobre 1913

Bien cher ami,

(...) Je suis heureux de vous voir tout entier à vos chères études.

(...) Reviendrez-vous en Orient? Ferez-vous des cours en Egypte? Ce serait à souhaiter. Au Caire on trouve plus facilement qu'ailleurs de quoi se satisfaire, sous ce rapport, sans parler de la société qu'on peut y fréquenter.

On m'écrit d'Alep que les supérieurs du P.A.[3] ont suspendu sa Revue à cause des mécontentements auxquels a donné lieu ce polémiste imprudent. La Revue reparaîtrait en janvier avec un nouveau directeur. J'espère que le fond sera aussi un peu modifié[4]. - Ici on est persuadé que sa communication à

---

(١) باشر شيخو نشر كتاب الأندلسي المسمّى طبقات الأمم في السنة ١٤ من المشرق (١٩١١)، ص ٥٦٦، وقد أصدر الكتاب كاملاً مع فهارس ومقدّمة بالفرنسيّة سنة ١٩١٢.

(٢) صدرت أطروحة ماسينيون سنة ١٩٢٢ بعنوان: *La Passion d'Al-Hallaj*، وصدر ديوان الحلاّج بطبعته الأولى سنة ١٩٣١ في المجلّة الآسيويّة *Journal Asiatique*.

(٣) هو الأب أنستاس.

(٤) في الحقيقة لم تنقطع سلسلة أعداد لغة العرب منذ نشأتها في ١٩١١ حتّى نشوب الحرب الكونيّة الأولى. وأعيد إصدارها سنة ١٩٢٦.

l'*Anthropos* sur les écrits des Yézidis est une mystification. Le Dr. Bittner s'est laissé prendre[1].

Tout vôtre in Xto, L. Cheïkho

الرسالة الخامسة

Beyrouth, le 27 janvier 1914

Bien cher ami,

J'ai reçu hier votre lettre dans laquelle vous m'annoncez votre prochain mariage qui a dû avoir lieu ce matin. C'est de tout cœur, bien cher ami, que je vous félicite et prends part à votre bonheur. J'ai bien prié pour vous, demandant avec instance au bon Maître de bénir votre union. Le joug de la vie doit se porter à deux, et quand ces deux sont des chrétiens, ce joug devient doux et agréable. Vous avez bien fait de suivre le conseil de votre directeur[2]. *Prosit, ad multos annos!*

J'ai aussi prié pour l'autre intention[3]. Si, comme vous avez pu vous en assurer, ce H.H.[4] a entrevu la vérité, s'il est mort pour elle, son sort n'a plus rien qui inspire la pitié. Puissiez-vous rendre à cette figure la gloire qu'elle a méritée. Vous verrez mon compte-rendu sur les *Tawasin* dans les *Mélanges*[5] *(...)*.

Je suis heureux de savoir que le P. Anastase continue sa

---

(١) عن مقالة شيخو في المجلّة المذكورة، راجع الرسالة الثانية (المقطع الثاني). أمّا الدكتور بِتْنِر فقد نشر في المجلّة نفسها وفي السنة عينها (ص ٦٢٨ ـ ٦٣٤) مقالاً لم يبتّ في صحّة أو عدم صحّة ما ذهب إليه أنستاس. وما توصّل إليه أحد أعظم العارفين بشؤون الأكراد، الأب توما بُوا Bois الدومينيكي، أنّ ما أتى به الكرمليّ ليس من صنعه ولكنّه منحول قبل اكتشافه على يد أنستاس (أطلب مقال الأب بُوا في المشرق ٥٥ (١٩٦١)، ص ١١٦ ـ ١١٧).

(٢) كان مسينيون متردّدًا بين أن ينصرف إلى التنسّك في الصحراء على غرار شارل ده فوكو وأن يعيش في الحياة الزوجيّة، فأشار عليه مرشده الروحيّ باختيار الطريق الثاني.

(٣) كان مسينيون قد طلب إلى شيخو في رسالة بتاريخ ١٩١٤/١/١٧ أن يضرع من أجله ليقوم بواجبه في الكنيسة ويساهم في نشر تعاليم الإنجيل.

(٤) هو الحسين بن منصور الحلاّج.

(٥) أطلب: *Mélanges de la Faculté Orientale*, VI, p. XI حيث يثني شيخو، في تعريفه عن كتاب صديقه، توق المتصوّفين وكلّ إنسان إلى الاتّحاد بالله.

Revue. Tout ce qu'on lui demande c'est d'être modéré dans ses jugements et de servir la grande cause qui mérite seule tout notre dévouement.

Adieu, cher ami, et croyez-moi toujours votre tout dévoué serviteur en J.-C.

L. Cheïkho

الهجرة اللبنانيَّة في عهد الانتداب
(١٩٢٠ ـ ١٩٤٢)

الدكتور بطرس لبكي*

تميَّزت حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ بانكفاء شبه كامل للهجرة اللبنانيَّة. أمَّا في أثناء الحقبة الممتدَّة بين الحربَيْن العالميَّتين، فتحكَّمت بالهجرة عواملُ متناقضة: بين عام ١٩١٨ وعام ١٩٢٩، استئناف الهجرة بسبب النتائج المفجعة لحرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ وانتعاش اقتصاديّ واستقرار سياسيّ في لبنان. أمَّا بين عام ١٩٢٩ وعام ١٩٣٩، فأزمة اقتصاديَّة في لبنان وبلدان الاغتراب.

وتأثَّرت، من جهة أخرى، حركة الهجرة ببعض الإجراءات التنظيميَّة التي وضعتها السلطة المنتدِبة: القرار رقم ٢٩٧٥ تاريخ ١٩٢٤/١٢/٤ الذي وضعه المفوَّض السامي الفرنسيّ لحماية المهاجرين من جشع وسطاء شركات السفر، القوانين التي وضعت في الولايات المتَّحدة الأمريكيَّة عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٤ وعام ١٩٢٩ للحدّ من الهجرة إليها. وهذه المجموعة من الإجراءات ضغطت على الهجرة من لبنان ووجَّهتها نحو أمريكا الجنوبيَّة (البرازيل والأرجنتين بشكلٍ خاصّ) ونحو إفريقيا السوداء[1].

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيَّة، نائب رئيس مجلس الإنماء والإعمار.

(١) راجع، إيلي صفا، **الهجرة اللبنانية**، منشورات كليّة الحقوق في جامعة القدّيس يوسف، بيروت، ١٩٦٠ (بالفرنسيّة)، ص ١٩٣.

لهذا السبب لم تكن الحقبة الممتدَّة من عام ١٩١٨ إلى عام ١٩٣٩، حين كان لبنان خاضعًا للانتداب الفرنسيّ، حقبة «مجيدة» في تاريخ الهجرة من لبنان كما أشرنا سابقًا. ونبدأ دراسة تلك الحقبة بعرض الوقائع الإحصائيَّة الكبيرة العائدة للهجرة اللبنانيَّة إبَّان تلك الحقبة.

كان متوسِّط العدد السنويّ لمغادري لبنان بين عام ١٩١٩ و١٩٣٨ ٤٤٠٠ شخص. يبيِّن الجدولان رقم ١ و٢ والرسم البيانيّ رقم ١ توزُّع هذا العدد في الزمان والمكان[١].

نلاحظ جيِّدًا تأثيرات أزمة عام ١٩٢٩ على حجم الهجرة. فالأزمة الاقتصاديَّة التي عانت منها بلدان الاغتراب الرئيسيَّة في القارّة الأمريكيَّة، (الأرجنتين والبرازيل والولايات المتَّحدة الأمريكيَّة)، حدَّت من إمكانات العمل فيها وبالتالي انخفضت قوَّة جذب المهاجرين اللبنانيِّين إليها. وبالمقابل بدأت المستعمرات الإنكليزيَّة والفرنسيَّة في إفريقيا تجذب أكثر فأكثر المهاجرين اللبنانيِّين.

---

(١) راجع، يوسف كرباج وفيليب فارغ، **الوضع الديمغرافيّ في لبنان، تحليل المعطيات**. منشورات مركز الأبحاث في معهد العلوم الاجتماعيَّة، الجامعة اللبنانيَّة، ١٩٧٤، بيروت، المجلَّد الثاني، ص ٣٩ (بالفرنسيَّة).

جدول رقم ١:

حركة هجرة اللبنانيّين بين الحربَين: توزّعها حسب الأجناس والاتّجاهات ورصيدها.

السنة	العدد الإجمالي للمهاجرين	منهم ذكور	منهم نساء وأطفال	المهاجرون العائدون إلى لبنان	الخسارة الحاصلة لسكان لبنان	الربح الحاصل لسكان لبنان
١٩٢١	٦٥٣٨	—				
١٩٢٢	٧٧٧٩	—				
١٩٢٣	٨٦١٤	—				
١٩٢٤	٦٣٧١	—				
١٩٢٥	٧٦٥٠	—				
١٩٢٦	٧٤٨٧	—	—			
١٩٢٧	٣٧٢٥	١٩٥٠٠	١٧٧٥	—	—	—
١٩٢٨	٥٩٩٨	٣٧٣٠	٢٢٦٨	٢٤٤١	٣٥٥٧	
١٩٢٩	٥٠٤٧	٢٨٣٩	٢٢٠٨	٢٥٧١	٢٤٧٦	
١٩٣٠	٣٨٨٣	١٧٨٦	٢٠٩٧	٢٠٨٦	١٧٩٧	
١٩٣١	١٣٨٧	٦٧٣	٧١٤	٢٣٦١	—	٩٧٤
١٩٣٢	١١٧١	٥٤٦	٦٢٥	١٩٤٤	—	٧٧٣
١٩٣٣	١٥١٦	٧٤٤	٧٧٢	١٤٢٢	٩٤	
١٩٣٤	١٦٩٩			١٣٠٠	٣٩٩	
١٩٣٥	١٩٩٢			١٠٠١	٩٩١	
١٩٣٦	٢٢٧٧			١٣٨١	٨٩٦	
١٩٣٧	٣٣١٥			١٨٣٤	١٤٨١	
١٩٣٨	١٤٣٩			١٧١٥	—	٢٧٦

المصدر: إيلي صفا، **الهجرة اللبنانيّة**، ص ١٩٥ .

جدول رقم ٢:

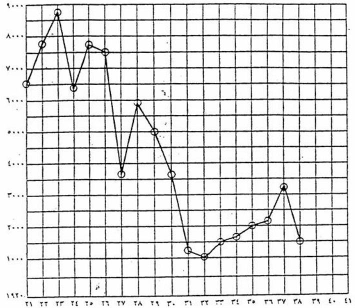
توزّع الهجرة اللبنانيّة بين الحربَين حسب بلدان المقصد.

السنة	الولايات المتحدة الأميركية	البرازيل	الأرجنتين	أوروغواي	أفريقيا الإنكليزية	السنغال	العدد السنوي الإجمالي
١٩٢١	—	—	—	—	—	—	٦٥٣٨
١٩٢٢	—	—	—	—	—	—	٧٧٧٩
١٩٢٣	٧٧٨	٢٣٢٧	١٨٤٤	١٠٠	٢٧	٦٦٤	٨٦١٤
١٩٢٤	٤٠٠	١٦٩٨	١٠٩٤	١٢٣	٤٤	٧٦٤	٦٣٧١
١٩٢٥	—	—	—	—	—	—	٧٦٥٠
١٩٢٦	٢٧٧	٣٠٢٦	٢٦٦	١٢٨٥	٢٨	٩٠٦	٨٤٨٧
١٩٢٧	—	—	—	—	—	—	٣٧٢٥
١٩٢٨	٣٤١	١٧٩٧	٨٣٨	١١٥٨	٢٨٣	٢٦٨	٥٩٩٨
١٩٢٩	٤٤٢	١٣٧٠	٩٩٣	٣٥٤	٣٦١	٢٥٢	٥٠٤٧
١٩٣٠	٣٣٢	٧٥٧	٦٣٨	٢٠٠	١٨٧	٤٢٠	٣٨٨٣
١٩٣١	١٨٠	١٨١	٢٤٨	٨٦	١٩٩	١٥٠	١٣٨٧
١٩٣٢	١٤٩	٢٥٩	١٣٠	٣٥	١٩٢	١٧٧	١١٧١
١٩٣٣	١٣٥	٤٤٣	١٢٧	١٩	٢١٢	٢٠١	١٥١٦
١٩٣٤	١٠٠	٤٠٩	١٨٠	٢٩	١٤٩	٣٠٨	١٦٩٩
١٩٣٥	١٠٣	٣٤٦	١٧٨	٢٤	٣٤٥	٤٨٩	١٩٩٢
١٩٣٦	٩٩	٣٠٠	١٦٦	٢	٤١٢	٥٣٢	٢٢٧٧
١٩٣٧	١٦٢	٣١٦	١٧٩	١١٤	٦٦٦	١٢٣٧	٣٣١٥
١٩٣٨	٦١	١٣٩	١٤٥	١١	٢٢٩	٤٣٦	١٤٣٩

المصدر: إيلي صفا، **المرجع السابق**، ص ١٩٦.

رسم بيان رقم ١:

الهجرة اللبنانيّة السنويّة بين الحربَين العالميّتَين (١٩٢١ ـ ١٩٣٩)



نعرض فيما يلي المعطيات التي توافرت لنا عن الهجرة إلى بعض البلدان.

١ ـ الهجرة إلى البرازيل

يصف مُراقبٌ مطّلع وقائع الهجرة في تلك الحقبة ويعلّق عليها فيقول:

«دخل إلى البرازيل بين عام ١٩١٤ و١٩٤١ /٤٥٧٧٥/ مهاجرًا ملقّبين «بالأتراك» أو «بالسوريّين» لكن غالبيّتهم من أصل لبنانيّ.

كانت الهجرة اللبنانيّة إلى البرازيل في تلك الحقبة قد تطوّرت تطوّرًا كبيرًا فانتقلت تباعًا من عهد الروّاد إلى عهد باعة الكشّة المتجوّلين في المرافئ الكبرى (ريو دي جنيرو) فإلى إنشاء المخازن الصغيرة في المرافئ وبداية البيع المتجوّل خارجها. وأصبح المغتربون الذين جمّعوا الثروات أكثر من غيرهم، تجّارًا كبارًا وصناعيّين وأصحاب بنوك.

إنّ أزمة عام ١٩٢٩ التي أنعشت الصناعة البرازيليّة ساهمت في بروز هذه الفئات. يمكننا ذكر بعض أفرادها، خاصّة الذين تجمّعوا في ساو باولو:

- في الصناعات الحريريّة والصوفيّة والتخريم: عزيز نادر المعلوف.
- في الصناعة القطنيّة: يافث إخوان، قنفاط إخوان وأندراوس... يليهم آل شقرا وخير وسكّر وحرب وأبي نادر وطعمه وشديد وسمعان.
- في صناعة القبّعات: آل خوري وسركيس... وعمل اللبنانيّون في الصباغة وخياطة القمصان وصناعة الأحذية وربطات العنق. إنّ ما يقارب ٦٠ إلى ٧٠٪ من المنتجات المذكورة المصنّعة في البرازيل عام ١٩٣٧/١٩٣٨ كانت من إنتاج مصانع المغتربين في مقاطعتي الريو وساوباولو.
- في صناعة الأحذية يمكننا ذكر مصنع قازان في الريو بالإضافة إلى العديد من مصانع الجلد. كان الحضور اللبنانيّ قويًّا جدًّا في هذين النشاطين الأخيرين.

ففي مقاطعة ساوباولو (التي كانت وقتها المركز الصناعيّ البرازيليّ) -كان

اللبنانيّون يملكون ٧٠٪ تقريبًا من مصانع النسيج التي يتراوح عدد العمّال فيها بين ٥٠ و ٢٠٠ عامل.

وصف الصحافيّ يوسف إسكندر نصر، في تقرير رفعه إلى رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة عام ١٩٣٨، أوضاع المغتربين ودورهم في المجالات الصناعيّة والتجاريّة بعد جولة قام بها إلى البرازيل والمستعمرات الإنكليزيّة والفرنسيّة في أفريقيا[1]. نثبت هنا جدولاً آخر من هذا التقرير يتناول المؤسّسات الصناعيّة التي يملكها المغتربون اللبنانيّون في ميادين الغزل والنسيج والألبسة في منطقة ساو باولو فقط.

(١) راجع يوسف إسكندر نصر، تقرير منشور في كتاب نبيل حرفوش عن **الحضور اللبناني في العالم**، مطبعة الكريم، جونيه، ١٩٧٤، ص ٣٩٣ ـ ٤١١.

جدول رقم ٣:

المؤسّسات الصناعيّة اللبنانيّة في فروع الغزل والنسيج والألبسة في مقاطعة ساو باولو عام ١٩٣٧/١٩٣٨.

إسم صاحب الفبركة	الموقع	رأس المال	عمّال	مغازل	دواليب	قوّة محرّكة	نوع المصنوعات
يافت وشركاه	إيبرنغا	٥ ملايين	٢٢٠٠	٤٠٠٠٠	١٤٠٠	٢٥٠٠	نسيج قطن ملوّن وأبي وكرناش إلخ.
قلفاط وشركاه	سان بول	٣ ملايين	٤٥٠	٧٥٠٠	٢٨٠	٥٠٠	نسيج خام
أ. قطيط وشركاه	سان بول	١ مليون ومائة ألف	٣٠		٢١	٣٥	نسيج ملوّن
ف. عزّام وشركاه	جوندياهي	٦ ملايين	٢٥٤	١٣٥٠٠	٢٤٢	٤٨٠	نسيج خام وملوّن
جبرائيل وروفائيل يافت	بطاطايس	٦ مئة ألف	١٤٠	٢٠٠٠	٨٠	٦٠	معطلة
جبران صبحيّة وشركاه	سان بول	١ مليون ونصف	١١٢	٤٠٠٠	٦٤	٢٢٤	نسيج خام وغزل
جبران صبحيّة وشركاه	سان بول	٩ مئة ألف	٤٥	٤٠٠٠	٧٢	٥٠	نسيج خام
موصللي إخوان	سان بول	٥ مئة ألف ونيف	٤٤	٤٠٠٠	٢٠	٦٢	نسيج خام وملوّن
معلوف، موصللي وشركاهما	سان بول	٣ ملايين و٩٦٠ ألفًا	٢٨١	٤٠٠٠	٨٢	١٩٠	نسيج ملوّن وأبيض
معلوف، موصللي وشركاهما	سان بول	١ مليون و٢٤٢ ألفًا	٢٨١	٤٠٠٠	١٣٤	١٩٠	نسيج أسمر
معلوف، موصللي وشركاهما	سان بول	١ مليون و٩٢٤ ألفًا	٢٨١	٤٠٠٠	٥٧	٥٩	معطلة
معلوف، موصللي وشركاهما	جوندياهي	٦٨٢ ألفًا	٤١	٩٩٠	٥٧	٩٦	خيط قطن
مطر، شهوان وشركاهما	سان بول	مليون و١٢٥ ألفًا	١٥	٤٠٠	٤٦	١٧٠	معطّلة
نعمة قالوش وشركاه	سان بول	١١٥ ألفًا	٤	٤٠٠	٤	٥	نسيج قطن
ملحم وأسعد	سان بول	مليون و٤٠٠ ألف	٤٢٣	٧٠٠٠	٣٠	٣٠	مناشف وثياب حمّامات
عبيد يوسف وإخوانه	سان بول	٢٠٠ ألف	٣٥	١٢		٢٠	كلسات حرير وقطن
ب. جرجس	سان بول	٧٠٠ ألف	٣٥	١٢		١٢	قمصان
د. شويري	سان بول	١٠٠ ألف	١٨٧	١٢		١٣٩	كلسات حرير وقطن

إسم صاحب الفبركة	الموقع	رأس المال	عمّال	مغازل	دواليب	قوّة محرّكة	نوع المصنوعات
أمين بدران وشركاه	سان بول	٧٥٠ ألفا	٧١	١٢	٣٠		كلسات حرير وقطن
أمين تمور وشركاه	سان بول	٤٠ ألفا		١٢		١٠	معطّلة
إسطفان ونجيم وشركاهما	سان بول	٥٠٠ ألف	٢٣٠	١٢		٣٥	كلسات وحرير وقطن
فارس نمر وشركاه	سان بول	٥٠٠ ألف	٢٢٠	٣٠٠٠		١٢٠	كلسات وحرير وقطن
ي. أسعد	سان بول	٢ مليون و٦٠٠ ألف	٢٣٠	٦٥٠٠		١٠٠	كلسات وحرير وقطن
جرجي حدّاد	سان بول	٥ آلاف	٢			٤	تخريم
غانم بدران	سان بول	٢٠ ألفا	٤			٢	كلسات قطن
عكرة إخوان	سان بول	٦٠ ألفا	٦			٤	كلسات، قمصان، كلسونات
يعقوب وأنسرة	سان بول	٢١٠ آلاف	٣٨			٨	كلسات، قمصان، كلسونات
جرجي باغوس وشركاه	سان بول	١٢٠ ألفا	٣٠			٧	كلسات، قمصان، كلسونات
خوري، فريحة وشركاهما	سان بول	٤٥٠ ألفا	٤٦			١٣	كلسات حرير وقطن
ميخائيل عطال	سان بول	٥٠ ألفا	٢٤			٩	قمصان
نعيم دهاب المعاوف	سان بول	٥ آلاف	٤			٩	
نصّار وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٥			٢٠	كلسات حرير وقطن
بطرس داود	دوس كمبوس	٥٠ ألفا	٣٠			٥	كلسات حرير وقطن
صبحيّة إخوان وشركاهم	سان بول	٥٠٠ ألف	٤٩	٣١٠٤	١٢٠		قمصان
ت. حدّاد	سان بول	٥ آلاف	٤			٤	كلسات حرير وقطن
وديع قطيني معاوف	سان بول	٤٠٠ ألف	٦٩	٢١٦		٢٢	قمصان
إبراهيم إندراوس وإخوانه	براغنسا	مليون و٥٠٠ ألف	١٢٠	١٥٠٠		١٠٠	خيط حرير طبيعي
أ. فارس إسبر وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٨	٢٠		١٢	خيط حرير طبيعي
إبراهيم أندراوس وإخوانه	سان بول	مليونان و٧٠٠ ألف	٣٥٠	٣٠٠		١٢٠	نسيج متنوّع
بوغوس وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٣٠	٣٠		٢٥	نسيج متنوّع
ب. غريغوريوس	سان بول	١٠٠ ألف	١١	٢٠		٥	معطلة

إسم صاحب الفبركة	الموقع	رأس المال	عمّال	مغازل	دواليب	قوّة محرّكة	نوع المصنوعات
ب. طعمة وشركاه	سان بول	٢٠٠ ألف	٤٤	٣٠		٢٠	نسيج مختلف ومتنوّع
بشارة نصّار	سان بول	٢٠٠ ألف	٢٣	٢٠		٢٠	نسيج مختلف ومتنوّع
ڤالوش وكنعان	سان بول	٣٠٠ ألف	٤٢	٥٠		٢٨	نسيج مختلف ومتنوّع
داوود يافت	سان بول	١٠٠ ألف	٥٢	٣٩		٤٠	نسيج مختلف ومتنوّع
فارس إخوان	سان بول	٣ ملايين	٧٢٥	٢٦٩		١٥٦	نسيج مختلف ومتنوّع
جورج شاهين أبو حمد	سان بول	٢٠ ألفًا			٤	٣	نسيج لعقد الرقبة
جورج معلوف وشركاه	سان بول	٥٠٠ ألف	٣٠٠		١٢٢	٨٣	نسيج مختلف
لطف الله وشركاه	سان بول	٣٠٠ ألف	٣٥		١٦	١٠	نسيج مختلف
م. أ. معلوف	سان بول	١٠٠ ألف	٣٨		٣٦	٢٢	نسيج مختلف
منصور بيطار وشركاه	سان بول	٣٠٠ ألف	٢٥		١٦	١٢	نسيج مختلف
مطر وشهوان	سان بول	٤٤١ ألفًا	٧٨		٣٨	٢٧	نسيج مختلف
ب. غريغوريوس	سان بول	١٠٠ ألف	١٩			٣	تنتنا وتخريم
معلوف، موصللي وشركاهما	سان بول	٢٤٠ ألفًا	وارنة				
تبشراني إخوان	سان بول	٤٠ ألفًا	١٣			٠٦	شريط

قام المغتربون في القطاع التجاريّ بدور هامّ في مدن الداخل التابعة لمختلف المقاطعات. بالإضافة إلى تجارة الأقمشة عملوا في تجارة الألبسة والحيوانات والملاحم. وامتدّ نشاطهم أيضًا إلى بعض الخدمات كالفنادق والمطاعم والمقاهي وتأجير السيّارات وقيادتها وتصليحها.

إنطلق بعض المغتربين في قطاع الزراعة وتربية الحيوانات. وأصبحت المزارع التي يملكها اللبنانيّون تُعَدّ بالآلاف وكانت الزراعات الرئيسيّة فيها البنّ والقطن والأرزّ والذرة والمنجوكة والأشجار المثمرة (عنب وحمضيّات) وقصب السكّر. وتعاطوا أيضًا تربية مختلف أنواع الحيوانات خاصّة تربية الدواجن. كانت أغلبيّة مزارع الدواجن قائمة في ولاية ساوباولو حيث كان اللبنانيّون يملكون بين ٤٥٪ و٤٨٪ من الأراضي المزروعة في النصف الثاني من الثلاثينات.

نشط اللبنانيّون في القطاع المصرفيّ وكان أنطوان جبارة أوّل من أسّس مصرفًا برؤوس أموال كلّها لبنانيّة.

نال العديد من المغتربين اللبنانيّين امتيازات لاستثمار الخدمات العامّة (تنوير المدن، الهاتف، إلخ...) خاصّة في ولايات ميناس، جيرايس وساوباولو[١].

تحسّن الوضع الاجتماعيّ لهؤلاء المغتربين انطلاقًا من العشرينات نتيجة لثرائهم ودمجهم الثقافيّ الأفضل ومشاركتهم الناشطة في الحياة الاجتماعيّة المنظّمة كما في الحياة السياسيّة وإنشاء مؤسّسات العناية والاستشفاء والمؤسّسات الثقافيّة وتضامنهم العائليّ.

إلى جانب دورهم في النشاط الاقتصاديّ بمعناه الحصريّ نشط المغتربون اللبنانيّون في المهن الحرّة (أطبّاء أسنان وصيادلة وصحافيّون وجامعيّون وعلماء وكتّاب). كما أنّهم شاركوا في الحياة السياسيّة والإداريّة حيث نجد بينهم نوّابًا وحكّامًا ومخاتير ورؤساء بلديّات وضبّاطًا في الجيش والشرطة.

---

(١) راجع المصدر نفسه، ص ٤١٠.

٢ ـ الهجرة إلى الأرجنتين

تميّزت هذه الهجرة بالمراحل نفسها لجارتها البرازيليّة انطلاقًا من مرفأي بوينس أيرس وباهيا بلانكا. يمكننا أن نذكر بين رجال الأعمال الكبار الذين برزوا فيها آل سركيس وآل سلامه وآل مكرزل الذين عملوا في التجارة والصناعة[1].

يبيّن الجدول رقم ٤ التوزُّع الجغرافيّ للسكّان والجمعيّات والصحف اللبنانيّة في بداية الحقبة التي تناولتها بالبحث. كما أنّ الجدول رقم ٥ يبيّن لنا توزيع المغتربين اللبنانيّين حسب فئاتهم الاجتماعيّة ـ الاقتصاديّة، وتقديرًا لثروة كلّ فئة منهم.

جدول رقم ٤:

الجالية اللبنانيّة في الأرجنتين عام ١٩٢٠ (عدد المغتربين، الجمعيّات والصحف باللغة العربيّة)

الولاية	عدد المغتربين	عدد الجمعيّات	عدد الصحف
العاصمة	٣٠٠٠٠	٤	١٠
ولاية بوينس أيرس	٢٢٠٠٠	٣	—
كتمركا	٢٠٠٠	١	—
كوردوبا	٨٥٠٠	٢	—
كوريتس	٣٠٠٠	—	—
أنتير ريو	٢٠٠٠	—	—
خوخوي	١٥٠٠	١	—
مندوزا	١٠٠٠٠	١	—
لاريوخا	١١٠٠	—	—
سلطا	٢٠٠	—	—
سان خوان	١٥٠٠	١	—
سان لويس	١٠٠٠	—	—
ستتافه	١٥٠٠٠	—	—
سانتياغو دال أستيرو	٤٥٠٠	—	—
تركومان	٧٠٠٠	—	٢
الأقاليم التابعة لحكومة العاصمة	٤٧٧٥	—	—
المجموع	١٠٤٨٧٥	١٣	١٢

المصدر: نبيل حرفوش، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(١) راجع إيلي صفا، المصدر المذكور، ص ٢٠٨ و٢١٧.

جدول رقم ٥:

عدد اللبنانيّين المغتربين وتقدير ملكيّتهم في عام ١٩٢٠ .

فئة المغتربين	عددهم	ما يملكون بالريالات
تجّار أصحاب محلاّت	١٦٠٠٠	١٢٠ ٠٠٠ ٠٠٠
شركاء لهؤلاء التجّار	٦٠٠٠	
مستخدمون	١٠ ٠٠٠	١٨٢ ٠٠٠
باعة كشّة أو تجّار بدون محلاّت	١٥ ٠٠٠	٧٥٠٠ ٠٠٠
أصحاب مزارع وأصحاب أملاك	١٢ ٠٠٠	٦٠ ٠٠٠ ٠٠٠
عمّال	١٨ ٠٠٠	١٠ ٠٠٠ ٠٠٠
أصحاب مواشي ومربّو مواشي	٢٠٠	٣ ٠٠٠ ٠٠٠
أصحاب صنائع وحِرَف	٧ ٠٠٠	٢١ ٠٠٠ ٠٠٠
شيوخ وعجائز وأطفال	١٥ ٥٠٠	
أبناء لبنانيّين ولدوا في لبنان	٥١٧٥	
المجموع	**١٠٢ ٨٧٥**	**٢١٢ ٦٨٢ ٠٠٠**

المصدر: نبيل حرفوش، **مرجع سابق**، ص ٢٠٦ و٢٠٧ .

٣ ـ الهجرة إلى أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة

كانت بلدان هذه المنطقة عشيّة الحرب العالميّة الثانية تضمّ ما يقارب ٦٦٪ من المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا الغربيّة.

نورد فيما يلي بعضًا من الدراسة المميّزة التي خصَّ بها ميشال أسمر الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا الغربيّة[١]:

(١) راجع ميشال أسمر، **الهجرة اللبنانيّة والإنماء في أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة**، رسالة لنيل شهادة الجدارة للدروس المعمّقة في علم اجتماع الإنماء، معهد العلوم الاجتماعيّة، الفرع الثاني، الجامعة اللبنانيّة، الراية، ١٩٨٣ (بالفرنسيّة)، ص ١٠٩ ــ ١١١ .

«تكمّل هذه الحقبة الحقبة الأولى، وتتميّز بتدعيم المكتسبات الأولى وضع المغتربين وبتنويع نشاطاتهم».

دعم المغتربون وضعهم بتوفير المساعدة لمواطنين وفدوا حديثًا أو بتوجيه الدعوة لذويهم المقيمين في الوطن، لموافاتهم إلى بلاد الاغتراب.

قدّم المغتربون للمواطنين الوافدين حديثًا المسكن ومنحوهم مساعدة ماليّة. يبيّن تجمّع المغتربين بحسب بلدات المنشأ الأصليّ الأجوبة على الدعوات التي وجّهها المغتربون الأوائل إلى ذويهم: ففي غينيا عام ١٩١٨ كان مغتربو أربع بلدات لبنانيّة يمثّلون ٧١٪ من مجموع المغتربين اللبنانيّين فيها: بيت شباب ١٧٥ مغتربًا أي نسبة ٤١٪، صور ٧٦ مغتربًا أي نسبة ١٨٪، جويّا ٢٦ مغتربًا، وبكفيّا ٢٥ مغتربًا أي نسبة ٦٪ لكلّ من البلدتين.

هناك دعم آخر أو بالأحرى تقدّم أحرزته الجالية بسبب حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨، عندما تجنّد الفرنسيّون ممّا أحدث بلبلة في السوق، خاصّة في السنغال، حيث كان تأثير اللبنانيّين محدودًا بسبب التجّار الفرنسيّين الذين كانوا يحتكرون بشكل أفضل تجارة البلاد والدخل، وكان الفستق قد أصبح إنتاجًا زراعيًّا وليس إنتاجًا قطاعيًّا. وقد شجّع هذا الوضع انطلاق العنصر اللبنانيّ في السنغال خاصّة.

يتميّز هذا التغيير بتحرّر جزء من المغتربين اللبنانيّين: تطوّر بعض التجّار من مجرّد وسطاء يتّصلون بالشركات الأوروبيّة لتصريف الإنتاج الذي اشتروه أو لشراء البضائع إلى وسطاء كبار تجاه عملاء شركات التصدير أو إلى سماسرة تجاه مواطنيهم. وأنشأ تجّار آخرون علاقات استيراد وتصدير مع وسطاء في باريس أو مرسيليا وأخيرًا تحرّرت أكثريّتهم من وصاية المؤسّسات الأوروبيّة بالعمل لحسابهم الخاصّ.

جاء التنويع على مستوى البضائع المعروضة للبيع. وولّى زمان تجارة الكشّة وصارت البضائع تتألّف من المواد الغذائيّة والألبسة وكلّ ما يميّز البضائع المتنوّعة في سوق البيع. وأدّت أيضًا كثافة المغتربين اللبنانيّين إلى تخصّص بعض الأشخاص في قطاعات معيّنة، وهكذا نجد في الإحصاءات عن غينيا في عام

١٩١٨ مهنة اللحّام والفرّان والأسكافيّ. إنّ تنويع النشاطات هو في الوقت نفسه واسطة لتدعيم الاستيطان وتعبير عن الصلابة وإرادة ترسيخ الإقامة الأصليّة وديمومتها. وقد ساعد هذا لمواجهة بعض أزمات، كأزمة الكاوتشوك مثلاً: عندما حلّ كاوتشوك المَزارع مكان كاوتشوك القطاف انتقل بعض المغتربين من الرخاء الأكبر إلى الفقر المدقع.

ظهرت في هذه الحقبة، والحقبات التي تلتها، مهارة المغتربين في معرفة نفسيّة السكّان الأصليّين:

«أصبح اللبنانيّون، من خلال عيشهم في العراء على جانب الطرقات أو الأسواق... وهم يقتاتون غالبًا على طريقة البلاد، ومن خلال اتّصالهم المستمرّ مع السكّان الأصليّين وهم متكلّمون لغتهم، أصبحوا بشكل من الأشكال «عادةً» من عادات إفريقيا. فلا يصنّف الأسود هذا الأبيض الريفيّ الخالي من الغطرسة في خانة إنسانيّة جاءت إليه من كوكب آخر، ويعتبر أيضًا أنّ كلامه اللاذع لا يحمل النبرة نفسها التي يحملها كلام الفرنسيّ. يرتاح لدى الدخول إلى حانوته المضياف أكثر من ارتياحه إلى حانوت الأوروبيّ، ويقدّر المناقشة والمساومة والأمانة، ويعجب من تكريس الوقت له والاهتمام به».

يمكننا متابعة وضع هؤلاء المغتربين بحسب كلّ بلد حلّوا فيه[1]:

٣ ـ ١ ـ السنغال:

كان الوضع عام ١٩٣٨ كما يلي: وصل عدد اللبنانيّين فيه إلى ٢٥٠٠ شخص أي ٢٠٪ من مجموع الأجانب المقيمين فيه: منهم ١٠٠٠ في دكار و٢٠٠ في كولاك و١٥٠ في زغنشور و١٠٠ في ديوربل و١٠٠ في تياس ومئة في مبكه وخمسون في ندولو و٣٠ إلى ٤٠ في كونغول. وكانت غالبيّتهم من البلدان اللبنانيّة التالية: قبّ الياس وقانا والزراريّة وصور. تطوّر عددهم خلال

(١) راجع كامل مروّة، نحن في أفريقيا ـ الهجرة اللبنانيّة ـ السوريّة إلى أفريقيا الغربيّة، ماضيها، حاضرها ومستقبلها، بيروت، ١٩٣٩، مطبعة المكشوف، ص ١٩٥ إلى ٢٣٤.

الحقبة التي نتناولها بالدرس كما هو مبيّن في الجدول ٦ وتطوّر عددهم من ٦٥٠ مهاجرًا عام ١٩٢١ إلى ٢٨٠٠ مهاجر عام ١٩٣٨.

كان ٩٥٪ منهم يعملون في التجارة ونحو عشرة أشخاص في الزراعة. وهناك ٢٥ تاجرًا في دكار يستوردون البضائع ويؤمّنونها لتجّار المفرّق. وفي الداخل كان ٨٠٪ من التجّار اللبنانيّين يشترون الفستق والسورغو ويبيعون المنتجات المصنّعة.

كان التجّار اللبنانيّون يملكون عام ١٩٣٨، ٧٥٪ من المؤسّسات التجاريّة في دكار و٥٥٪ من مؤسّسات الداخل و١٠٪ من المباني في دكار (من ٣٠٪ إلى ٤٠٪ من مباني البيض) و٥٠٪ من مباني الداخل. وكانوا يسيطرون كلّيًا على تجارة جوزة الكولا التي يستوردونها بشكل خاصّ من شاطئ العاج وأحيانًا من سيراليون وغامبيا. فاللبنانيّون القلائل الذين عملوا في الزراعة كانوا يملكون خاصّة مزارع حمضيّات: إثنتان في بوت بالقرب من دكار وأربع في سابو كوتان وثلاث في سان لويس. وقد باشر أحدهم بزراعة الزهور في ضاحية دكار.

أحصينا في القطاع الصناعيّ ثلاثة مصانع للحلويات ومطبعة ومصنعًا للأكياس يملكها لبنانيّون في دكار، ودباغة في كاولاك.

وأحصينا في قطاع الخدمات عدّة مطاعم وفنادق يستثمرها لبنانيّون في دكار. ووجدنا أيضًا أربعة أطبّاء لبنانيّين منهم طبيبان للأسنان.

وعلى صعيد التنظيم الاجتماعيّ كان للمغتربين اللبنانيّين عدّة جمعيّات (اثنتان في دكار واثنتان في كاولاك وواحدة في سان لويس واثنتان في تيس).

وكان أحد المغتربين قد أصدر مجلّة أسبوعيّة بالعربيّة في دكار بين عام ١٩٣٠ و١٩٣٥ بالإضافة إلى أربع مكتبات تبيع مجلاّت وكتب عربيّة وفرنسيّة.

٣ ـ ٢ ـ السودان الفرنسيّ (مالي حاليًا)

كان عدد اللبنانيّين فيه عام ١٩٣٨، ٣٥٠ شخصًا تقريبًا تسكن أغلبيّتهم في باماكو، أمّا الباقون فكانوا موزّعين بين سيقو ومبتي وكايس. تطوّر عددهم خلال الحقبة التي نتناولها بالدرس كما هو مبيّن في الجدول رقم ٦ وارتفع عددهم من ١٦٥ شخصًا عام ١٩٢٣ إلى ٣٥٠ شخصًا عام ١٩٣٨.

كان هؤلاء المغتربون يبيعون البضائع المستوردة ويشترون الفستق والقطن والقابوق والذهب والبهائم والجلود من المنتجين... وكانوا يملكون غالبيّة المؤسّسات التجاريّة في السودان ومعظم المباني المدينيّة خاصّة المباني القائمة في العاصمة باماكو لأنّ التجّار الأوروبيّين لا يتحمّلون مشقّة الحياة في السودان.

٣ ـ ٣ ـ موريتانيا

لم يتجاوز عدد أفراد الجالية اللبنانيّة فيها الثلاثين شخصًا في عام ١٩٣٨ وكانوا مشتّتين بين ساليبابي وبودور وداجانا. كانوا يشترون الفستق والصمغ والذرة البيضاء والجلود وريش النعام وبيضه من المنتجين ويبيعون البضائع المستوردة.

٣ ـ ٤ ـ غينيا

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة فيها ١٣٦٧ شخصًا عام ١٩٣٦ و١٦٠٠ شخص عام ١٩٣٨. كانت غالبيّتهم من البلدات التالية: بيت شباب وجويًّا وصور وقانا وعينبال.

بلغ عدد اللبنانيّين المقيمين في كوناكري عام ١٩٣٨ ٢٠٠ شخص وفي بوكا وبنتيتموديا مئة شخص وفي لابا مئة شخص وفي كويا خمسون شخصًا وفي مامو خمسون شخصًا وفي دابولا ١٥ شخصًا وفي فارموريا ١٥ شخصًا وفي فورا كاريه عشرة أشخاص وفي واصولو وكومبيا ١٢ شخصًا وفي موسايا عشرة أشخاص وفي بوفا خمسة أشخاص.

تجاوزت نسبة اللبنانيّين في غينيا خلال الثلاثينيّات ٩٠٪ من مجموع الأجانب المقيمين فيها وكانوا يملكون نسبة مماثلة من المتاجر في كوناكري وداخل البلاد، و٢٥٪ من المباني الخاصّة في كوناكري و٧٠٪ من المباني الخاصّة في بلدات الداخل، وتعدّت ملكيّتهم للمباني الخاصّة هذه النسبة في بعض المدن أمثال كنديا ومامو حيث كانوا يملكون فعليًا جميع المباني.

تُعَدّ غينيا من البلدان الأفريقيّة القليلة التي عمل فيها اللبنانيّون في الزراعة. إنجذب اللبنانيّون إلى زراعة الموز بشكل خاصّ وكانوا يملكون عام ١٩٣٨ ٥٠

مزرعة من أصل مئتي مزرعة مخصّصة لهذه الزراعة. بلغت مساحة مزارعهم ٣٠٪ من المساحة المزروعة وكانت أكبر مزرعة يملكونها قائمة في مامو حيث بلغ عدد الأشجار مئة ألف شجرة، وتليها مزرعة قائمة في كويا حيث بلغ عدد الأشجار سبعين ألفًا. وبلغ متوسّط عدد الأشجار في المزارع الأخرى ٥٢٠٠٠ شجرة.

كان بعض المغتربين اللبنانيّين يشتري الذهب من الأفريقيّين ويبيعه إلى الشركات الأوروبيّة. لم تضمّ الجالية اللبنانيّة بين صفوفها صناعيّين.

من جهة أخرى كان بين أفراد الجالية طبيب وهو اللبنانيّ الوحيد الذي كان يمارس مهنة حرّة. وكان للجالية اللبنانيّة أيضًا جمعيّة في كوناكري وأخرى في كنكان.

٣ ـ ٥ ـ شاطئ العاج

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة عام ١٩٣٨ ٧٠٠ شخص، هاجروا بأغلبيّتهم من بلدات الزراريّة والنبطيّة وبكفيّا وبيت شباب وقانا وتوزّعوا على المدن كما يلي:

١١٥ في أبيدجان و٣٥ شخصًا في غران بسان و٧٠ شخصًا في دالو و٢٥ شخصًا في غانيوا و٣٧ شخصًا في أغبوفيل و٢٠ شخصًا في مانيه و١٥ شخصًا في كلّ من أبو آسو وديفو وديمبكرو وعشرة أشخاص في كلّ من تياساله ولاكوتا وأوميه وتابو وسبعة أشخاص في ساساندرا وستّة أشخاص في آنومابا وخمسة أشخاص في كلّ من بنجرفيل وآمياما.

تطوّرت هذه الهجرة ابتداء من عام ١٩٢٠ وتسارعت انطلاقًا من عام ١٩٣٠ وخاصّة من عام ١٩٣٦، كما يشير إليه الجدول ٦ .

كان اللبنانيّون عام ١٩٣٨ يشكّلون نسبة ٧٨٪ من مجموع الأجانب المقيمين في شاطئ العاج ويملكون ٦٠٪ من متاجر أبيدجان وغران بسام و٩٠٪ من متاجر بلدات الداخل و٥٪ من مباني أبيدجان و٥٠٪ تقريبًا من مباني بلدات الداخل.

كان عدد اللبنانيّين الذين عملوا في الزراعة ضئيلاً جدًّا: يملك ٣ منهم مزارع للبنّ والكاكاو في غانوا وأوميه ومان.

أمّا في القطاع الصناعيّ فكان بعضهم يملك مصنعًا للحقائب وآخر لصناعة السلع العاجيّة وثالثًا لتصنيع البنّ، ونجد في أبيدجان طبيبًا لبنانيًا يمارس مهنته فيها. أمّا في القطاع التجاريّ فكانوا يتعاطون، كما في سائر البلدان الأفريقيّة، بيع المنتجات المصنّعة المستوردة وشراء المحاصيل من السكّان الأصليّين خاصّة محصول الكولا.

كان للجالية اللبنانيّة، التي تعدّ بين أفرادها نسبة كبيرة من الشباب، جمعيّة في غران بسام.

٣ ـ ٦ ـ الداهومي

لم تتوسّع الجالية اللبنانيّة فيها بسبب القدرات التجاريّة التي يتحلّى بها سكّان البلاد الأصليّين ولم يتجاوز عدد أفرادها عام ١٩٣٨ ـ ٤٧ شخصًا، منهم ثلاثة أو أربعة أشخاص في كوتونو. تطوّر عددهم خلال الفترة كما هو مبيّن في الجدول رقم ٦.

كان بعض المغتربين المقيمين في نيجيريا وشاطئ العاج يتردّدون عليها حيناً بعد حين لإجراء بعض الصفقات التجاريّة المؤقّتة ويتركونها بعد إنجاز مهماتهم.

٣ ـ ٧ ـ التوغو

بلغ عدد اللبنانيّين عام ١٩٣٨ ـ ٨٠ شخصًا من أصل ٥٤٠ أجنبيًا كانوا مقيمين فيها. تطوّر عددهم من ٤٠ شخصًا بعد حرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ مباشرة إلى ٦٠ شخصًا عام ١٩٣٢ فإلى ٧٠ شخصًا عام ١٩٣٦.

وكان بعض المغتربين اللبنانيّين في داهومي وشاطئ العاج يأتون إلى التوغو ويقيمون فيه من وقت لآخر لممارسة بعض الأعمال التجاريّة والصيرفيّة ثمّ يرحلون عنه.

٣ ـ ٨ ـ النيجر

بلغ عدد اللبنانيّين عام ١٩٣٨ عشرة أشخاص من أصل ٥٨٨ أجنبيًّا كانوا يقيمون فيه. لكن بعض التجّار اللبنانيّين المقيمين في شمال نيجيريا وفي السودان الفرنسيّ كانوا يأتون إليه في موسم الغلال. ساهم فقر هذه المستعمرة وقساوة الأحوال المناخيّة والصحّيّة فيها في الحدّ من عدد الجالية اللبنانيّة فيها.

جدول رقم ٦:

تطوُّر عدد اللبنانيّين في بعض بلدان أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة

البلد

السنة	السنغال	السودان الفرنسيّ (مالي)	غينيا	شاطئ العاج	داهومي
١٩٢١	٦٥٠	—	—	—	—
١٩٢٢	١٠٣٥	—	—	—	—
١٩٢٣	٦٥١	١٦٥	٦٨٤	٥٦	٢٣
١٩٢٤	١٥٨٥	—	—	—	—
١٩٢٦	١٢٥٣	—	—	—	—
١٩٢٨	٢٥٧٥	—	—	—	—
١٩٢٩	٢٠٨٨	—	٩٢٥	١٨٣	—
١٩٣٠	١٥٩٩	٤١١	٩٠٩	٢٤٣	٣٥
١٩٣١	٢٠٠٢	٣١٥	١٠١١	١٤٨	٤٥
١٩٣٢	١٩٣٨	٣٠٣	١٧١٤	١٧٤	٤٩
١٩٣٣	٢٠٦٤	—	—	٢٥٠	١٨
١٩٣٥	٢٧١٤	٤١٧	—	—	—
١٩٣٦	٢٥٦٠	٣٠٥	١٣٦٧	٤٥٤	٣٣
١٩٣٧	—	٣٥٠	—	—	—
١٩٣٨	٢٨٠٠	—	١٦٠٠	٧٠٠	٤٧

المصدر: كامل مروّة، **مرجع سابق**، ص: ١٩٧ و٢٠٣ و٢١١ و٢٣٠ ـ ٢٣١.

٤ ـ الهجرة اللبنانيَّة إلى أفريقيا الغربيَّة الناطقة باللغة الإنكليزيَّة

إستقبلت البلدان الناطقة باللغة الإنكليزيَّة في هذه المنطقة القسم الأكبر من باقي المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا الغربيَّة.

يبدو أنّ أقدم جالية في المنطقة كانت تلك التي هاجرت إلى سيراليون[1]. بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيَّة في تلك البلاد ١٥٠٠ شخص تقريبًا في عام ١٩٣٠ لكن عددها تقلّص إلى ١١٠٠٠ شخص عام ١٩٣٨ من جرّاء الجذب الذي مارسه المغتربون في البلدان الأفريقيَّة الأخرى. يمكننا أن نشير إلى خ. ملحم وأ. مكرزل من بين المغتربين الوافدين بغالبيَّتهم من عكّار ولبنان الجنوبيّ. كان هؤلاء المغتربون يعملون في مبادلة منتجات صُناعيَّة مستوردة بمنتجات محليَّة. ونجد بينهم أفرادًا عاملين في قطاعات أخرى (مزارعون، أطبّاء وأطبّاء أسنان) لكن ابتداء من عام ١٩٣٣/١٩٣٤، تاريخ اكتشاف الذهب في البلاد، اندفع اللبنانيّون في الأعمال المنجميَّة (٢١ منجمًا مرخَّصًا والعديد من المناجم غير المرخَّصة).

من جهة أخرى كان هؤلاء المغتربون يملكون ٢٥٪ تقريبًا من الأبنية و٧٥٪ من متاجر بلدات الداخل وقد أسَّسوا سلسلة من الجمعيّات عام ١٩٢٥ وعام ١٩٣٦ وعام ١٩٣٨ لاقت نجاحًا متفاوتًا.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيَّة في **شاطئ الذهب** (غانا الحاليَّة) عام ١٩٣٦ ٨٠٠ شخصًا تقريبًا، وصلوا إلى البلاد بأغلبيَّتهم بعد الحرب العالميَّة الأولى. كان المنشأ الأصليّ لأكبر مجموعة في هذه الجالية من مدينة طرابلس وتليها بلدتا ديك المحدي وبيت الشعّار. كانت مدينة أكرا تضمّ ٣٥٠ لبنانيًا وكذلك مدينة كوماسي. أمّا مدينة سيكودي فخمسين. عملت غالبيَّة المغتربين اللبنانيّين في تبادل المصنوعات المستوردة بمنتوجات البلاد من خلال الشركات الإنكليزيَّة الكبيرة وتعاطى بعضهم التجارة مباشرة مع الخارج كما أنّ عددًا قليلاً منهم عمل في استخراج الذهب في الداخل. لكن على أثر الأزمة الاقتصاديَّة العالميَّة وابتداء

---

(١) راجع، المصدر نفسه، ص ٢١٤ إلى ٢١٦.

من عام ١٩٣٦ انطلق بعض اللبنانيّين إلى العمل في القطاع الصناعيّ فأنشأوا مصنعًا للعطور والبودرة ومصنعًا للمشروبات الروحيّة وآخر للسجائر في كوماسي، ووظّف العديد منهم الأموال في العقارات المبنيّة في مدينتي أكرا وكوماسي، لكن نشاطهم التجاريّ تركّز على البيع بالمفرّق.

يمكننا أن نشير إلى المغتربين البارزين بينهم خلال تلك الحقبة أمثال ملحم شبيب والدكتور صليبيّ (طبيب أسنان) وآل مالك (العاملين في استيراد الزجاج والسيّارات والنقل البرّيّ والشحن البحريّ وصناعة الألبسة الجاهزة).

كانت الجالية اللبنانيّة في شاطئ الذهب أكثر الجاليات اللبنانيّة في أفريقيا الغربيّة تطوّرًا من الناحية الاجتماعيّة بفضل جمعيّاتها وفِرَقها لكرة القدم في أكرا وكوماسي ونشاطاتها الفروسيّة في أكرا.

بلغ عدد أفراد الجالية اللبنانيّة في **نيجيريا** عام ١٩٣٨ ٦٧٠ شخصًا هاجروا بشكل رئيسيّ من بلدات مزيارة وجويّا وبيروت وبعض بلدات الشوف والمتن. بلغ عدد مغتربي مزيارة، أقدم المغتربين على الإطلاق، مئتي شخص تقريبًا ويليهم مغتربو جويّا. أقامت أكبر مجموعة من المغتربين في لاغوس وأقام نحو مئة منهم في إيبادان وكذلك في كانو. أمّا الباقي فكان موزّعًا بين زاريا وبورت هاركورت وكالابار واونيتشا ووراي وشيكوتا. وكانت إقامتهم في مدن الداخل مقيّدة بالقوانين[1].

برز منهم خلال تلك الحقبة، يوسف بحصلي وهو ملاّك عقاريّ وتاجر أقمشة في لاغوس، محمّد الخليل الذي يعمل في النقل في نيجيريا الغربيّة، وعارف بركات الذي عمل في تجارة الأقمشة وصالات السينما والسينما المتجوّلة في لاغوس، وأبوكوتا وإيبادان، وخليل مارون، الذي عمل في تربية الخنازير وتصنيع القديدة منها للاستهلاك المحلّيّ والتصدير والذي عمل أيضًا في تجارة فستق العبيد وتصنيعه في كانو، وميخائيل الياس الأكبر سنًّا في الجالية، وجورج خليل الذي يعمل في تجارة فستق العبيد وتصديرها في كانو ولاغوس، وشاوول

(١) راجع، المصدر نفسه، ص ٢٢٢ إلى ٢٢٤ وراجع أيضًا، ريتشارد فراي، **البنوك في أفريقيا الغربيّة: قصّة بنك أفريقيا الغربيّة البريطانيّة**، هاتشنسون بانكان، لندن، ١٩٧٦، ص ١١٩ و١٢٠.

راكاح الذي أصبح أكبر شارٍ، غير أوروبيّ، لفستق العبيد في الشمال.

إزدادت هجرة اللبنانيّين إلى نيجيريا ابتداء من عام ١٩٢٢/١٩٢٣. كان هؤلاء المغتربون العاملون في تجارة الأقشمة والفستق في كانو، وفي الاستيراد في لاغوس، يملكون ٧٠٪ من متاجر لاغوس و٣٠٪ من مبانيها وبين ١٠٪ و١٥٪ من الأبنية في مدن الداخل وكانوا يملكون أيضًا صالات للسينما في لاغوس وكانو.

وعلى الصعيد الاجتماعيّ انتظموا في عدَّة جمعيّات ونوادٍ.

كان في غامبيا جالية لبنانيّة صغيرة بلغ عدد أفرادها عام ١٩٣٨ ٣٠٠ شخص[١]. عانت هذه الجالية من الإجراءات التي قيّدت نشاطاتها، وعمل أفرادها في شراء المحاصيل المحلّيّة وبيع المصنوعات المستوردة. بين هؤلاء التجّار كان خمسة وعشرون تاجرًا يستوردون الأقمشة، أمّا الباقي فكان يسوّق المحاصيل.

لم يتجاوز عدد المغتربين اللبنانيّين في ليبيريا عام ١٩٣٨ المئة. تقيّد عددهم ونشاطهم بالإجراءات الحكوميّة وبمنافسة العبيد المتحدّرين من أصل أمريكيّ. نظّم قانون عام ١٩٢٨ بشكل قاسٍ إقامة الأجانب. لكن رغم ذلك صمدت هذه الجالية وأسّست جمعيّتها الخيريّة في عام ١٩٢٦[٢].

٥ ــ الهجرة اللبنانيّة إلى أفريقيا الناطقة بالبرتغاليّة

إنّ البلاد الوحيدة التي نجد فيها جالية للمغتربين اللبنانيّين هي غينيا ــ بيساو[٣]. بدأت الهجرة إليها في عام ١٩٢٨ وأصبح عدد المهاجرين فيها عام ١٩٣٦/١٩٣٧ نحو خمسين مهاجراً جديدًا. كان جميعهم من المغتربين الذين طردوا من أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة أو مُنِعوا من الإقامة فيها وعملوا في تجارة المحاصيل، لكنّهم واجهوا منافسة احتكار البنك الوطنيّ البرتغاليّ لوراء البحار وتجّار الرأس الأخضر. لكن رغم ذلك فقد كانوا يملكون ٧٠٪ من مباني مدن الداخل.

(١) راجع، كامل مروّة، مصدر سابق، ص ٢٢٦ إلى ٢٢٩، ريتشارد فراي، مصدر سابق، ص ١١٧، ١١٨.

(٢) راجع كامل مروّة، مصدر سابق ص ٢٢٩.

(٣) راجع مروّة، المصدر نفسه، ص ٢٣٠ و٢٤٣.

٦ ـ خلاصة عن الهجرة إلى أفريقيا الغربيّة

عشيّة الحرب العالميّة الثانية كانت أفريقيا الغربيّة تضمّ ما يقارب ١٠٨٠٠ مغترب لبنانيّ ـ سوريّ، منهم ١٠١٠٠ مغترب لبنانيّ كما يشير إليه الجدول رقم ٧: ٦٦٪ منهم كانوا يقيمون في أفريقيا الغربيّة الفرنسيّة و٢٨٪ في أفريقيا الغربيّة الإنكليزيّة و٦٪ في بقيّة بلدان أفريقيا الغربيّة.

جدول رقم ٧:

توزُّع المغتربين اللبنانيّين في أفريقيا عشيّة الحرب العالميّة الثانية

المنطقة	البلد	عدد المغتربين
المستعمرات الفرنسيّة	السنغال	٢٨٠٠
	غينيا	١٦٠٠
	داكار	١٦٠٠
	شاطئ العاج	٧٠٠
	السودان	٤٠٠
	داهومي	٤٠
	موريتانيا	٢٠
	النيجر	١٠
المجموع		**٧١٧٠**
المستعمرات الإنكليزيّة	سيراليون	١٠٠٠
	شاطئ الذهب	١٠٠٠
	نيجيريا	٧٠٠
	غامبيا	٣٥٠
المجموع		**٣٠٥٠**
بلدان أخرى	غينيا البرتغاليّة	٤٠٠
	ليبريا	١٠٠
	التوغو	٨٠
المجموع		**٥٨٠**
المجموع العامّ		**١٠٨٠٠**

المصدر: كامل مروّة، مصدر سابق، ص ١٩٢ ـ ١٩٣.

٧ ـ الهجرة إلى أستراليا بين الحربَين العالميَّتَين

توقَّفت الهجرة إلى أستراليا خلال الحرب العالميَّة الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) ولم تنطلق إليها من جديد إلاّ خلال عام ١٩٢٥ وذلك لمدَّة قصيرة فقط لأنّ الحكومة باشرت بتطبيق سياسة استراليا البيضاء التي بموجبها منع الأسيويّون والأفريقيّون من الهجرة إليها. سرى مفعول هذا القانون على اللبنانيّين ولم يرفع الحظر عن سفرهم إليها إلاّ بعد مضيّ بعض الوقت أثناء تولّي السرّ وليم موكال منصب الحاكم العامّ على أستراليا.

أرسل المجلس النيابيّ اللبنانيّ عام ١٩٢٩ أحد أعضائه يوسف إسطفان (من قرية كفرصغاب في لبنان الشماليّ والتي كان أبناؤها يشكّلون جالية في أستراليا وكلَّفه بمهمّة استطلاع أوضاع الجالية اللبنانيّة فيها. ولدى عودته منها قدَّم تقريرًا مفصَّلاً للمجلس النيابيّ يعتبر من أقدم المستندات التي عالجت أوضاع الجالية اللبنانيّة في أستراليا.

يتبيَّن أنّ هجرة اللبنانيّين إليها كانت بطيئة خلال تلك الحقبة. كان عدد المولودين في لبنان والمقيمين في أستراليا عام ١٩٢١ ـ ١٨٠٣ مقابل ١٥٢٧ عام ١٩١١ أي زيادة قدرها ٢٠٪ خلال عشر سنوات وارتفع هذا العدد إلى ٢٠٣٠ عام ١٩٣٣ أي زيادة قدرها ١٠٪ خلال اثنتَي عشرة سنة. وتدنّى هذا العدد إلى ١٨٨٦ شخصًا عام ١٩٤٧ ممّا يعني أنّ معدَّل الوفيات كان مرتفعًا بين أبناء الجالية في تلك الأثناء أو أنّ البعض قد عاد إلى لبنان ويبدو لنا هذا عاملاً جديرًا بالاهتمام.

عرفت الهجرة إلى أستراليا تباطؤًا دام حتّى نهاية الحرب العالميَّة الثانية: بعد فترة من الازدهار الاقتصاديّ دامت من عام ١٩٢١ إلى عام ١٩٢٩ تأثّرت أستراليا بالأزمة الاقتصاديَّة العالميّة من انخفاض أسعار القمح والصوف وتدنّي القيمة الشرائيّة، وشلّ الأعمال، والبطالة، وشروط الدائنين البريطانيّين القاسية التي ترجمت بانخفاض الأجور والمصاريف العامّة. ولم يعزّز وجود هذه الأزمة الهجرة إلى أستراليا التي لم تتمكّن من اجتيازها إلاّ عام ١٩٣٧ . وانعكست الحرب

العالميّة الثانية عليها بتدنّي مستوى الحياة. وتمكّنت أستراليا من حلّ قضايا إعادة تأهيل اليد العاملة بنجاح بعد الحرب، لكنّها لاقت صعوبات رافقها تضخّم ماليّ حدّد السياسة الاجتماعيّة للدولة.

عرف لبنان بدوره آثار الأزمة الاقتصاديّة لعام ١٩٢٩ في كلّ القطاعات: الاقتصاديّة، الزراعيّة، التجارة الخارجيّة والداخليّة، البنوك والنقد والمال[١]. فرغم هذه الأزمة وانخفاض المداخيل[٢] تدنّى المعدّل السنويّ لتدفّق الهجرة من ٦٠٠٠ عام ١٩٢٨ إلى ١١٧١ عام ١٩٣٢[٣] ثمّ بدأ يتحسّن تدريجيًّا ليبلغ ٣٣١٥ عام ١٩٣٧[٤].

وهذا يبيّن لنا أنّ الوضع في بلاد الاغتراب كان يتحكّم إلى حدّ كبير بحجم تدفّق الهجرة من لبنان.

٨ ـ الهجرة اللبنانيّة عشيّة الحرب العالميّة الثانية

غادر أكثر من ٨٠٠٠٠ لبنانيّ بلادهم باتّجاه بلدان الاغتراب بين عام ١٩٢١ و١٩٣٩، ممّا يعني متوسّطًا سنويًّا يفوق ٤٤٠٠ مغادر في السنة.

كانت غالبيّة اللبنانيّين الذين هاجروا قبل الحرب العالميّة الأولى من الفلاّحين الفقراء، الأمّيّين تقريبًا. أمّا في الحقبة الممتدّة بين الحربين العالميّتين فطالت الهجرة سكّان المدن اللبنانيّة خاصّة العاطلين عن العمل منهم[٥]. نلاحظ أنّ تأثير أزمة عام ١٩٢٩ لم تؤدّ فقط إلى لجم الهجرة بل عدّلتها.

---

(١) راجع سعيد حمادة وآخرون. النظام الاقتصاديّ في لبنان وسوريا. منشورات الجامعة الأمريكيّة في بيروت، بيروت ١٩٣٦، الفصول الرابع والسابع والثامن والتاسع والعاشر.

(٢) راجع المصدر نفسه، ص ١٠١ و١٠٤.
ـ راجع فؤاد أبو عزّ الدين وجورج حكيم، مساهمة لدراسة شروط العمل في لبنان، في مجلّة العمل الدوليّة، المجلّد ١٨، العدد رقم ٥، تشرين الثاني ١٩٣٣.

(٣) راجع سعيد حمادة وآخرون، مصدر سابق، ص ١٦.

(٤) راجع بطرس لبكي، الهجرة اللبنانيّة في عهد الانتداب الفرنسيّ، في مجلّة حتّون، المجلّد السابع عشر ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤، بيروت، ص ٤ و٥.

(٥) راجع كامل مروّة، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

توزّع المغتربون الذين اختاروا الجنسيّة اللبنانيّة بموجب المعاهدة الفرنسيّة التركيّة الموقّعة عام ١٩٣٧ كما يظهر في الجدول رقم ٨ .

أمّا توزيعهم بحسب بلدان الاغتراب فقد قدّر تقريبًا كما يلي:

ـ البرازيل	٤٠ ٠٠٠
ـ الأرجنتين، التشيلي والأوروغواي	٣٨ ٠٠٠
ـ الولايات المتّحدة الأمريكيّة وكندا وكوبا وهايتي وجامايكا والأنتيل	٣٦ ٠٠٠
ـ أمريكا الوسطى وكولومبيا وبوليفيا وفنزويلا والبيرو والأكوادور	١٢ ٠٠٠
ـ المكسيك	١٢ ٠٠٠
ـ أوستراليا ونيوزيلندا وأندونيسيا وجزر الباسيفيك	٦ ٠٠٠
ـ أفريقيا الفرنسيّة	٥ ٠٠٠
ـ أفريقيا الإنكليزيّة وأفريقيا الجنوبيّة	٥ ٠٠٠
ـ أوروبّا	٣ ٠٠٠
ـ مصر	١ ٠٠٠
ـ بلدان أخرى	١ ٥٧١
المجموع	**١٥٩٥٧١**

جدول رقم ٨:

المغتربون الذين اختاروا الجنسيّة اللبنانيّة عام ١٩٣٧ موزّعين حسب طوائفهم.

المحافظة أو القضاء	سنّة	شيعة	دروز	موارنة	روم كاثوليك	روم أرثوذكس	بروتستانت	لاتين أرمن يهود...	المجموع
بيروت	٢٩٧	٢٠	٣٩	٢٨١٢	٦١٣	٢٢٧٥	٥	٨٣٨	٦٨٩٩
بعبدا	٣١	٥٢	١١٥٣	٧٢٤٠	١٢	٨٦١	—	٣	٩٣٥٢
المتن	—	٥	١٧٢	١٢٥٨٦	٥٠٤	٢٠٩١	—	٧	١٥٣٦٥
الشوف	١٦١	١٦	١٧٧٥	٦٤٩٧	٧٦٢	٢٢	١٢	٢	٩٢٤٧
عاليه	٣	١٦	١٠٣٢	٤٩٢٢	٣٧٠	١٣٦٩	١٦	٦	٧٧٣٤
كسروان	١٠	٤٠	—	١٨٣١٦	١٠١	١٩٦	—	٣	١٨٧٤٦
مجموع جبل لبنان	٢٠٥	١٢٩	١٤٦٢	٤٩٥٨١	١٨٠٩	٤٥٣٩	٢٨	٢١	٦٠٤٤٤
الكورة	٧٩	٢١٩	—	٢٧٩٤	—	٧٢٤٥	—	—	١٠٣٣٩
زغرتا	٦٥	—	—	١٦٠٠٥	—	١٨٥	—	—	١٦٢٥٥
البترون	٢٣	٤٠	—	٦١٠٠	٤٠٠	٢٠٥٩	—	—	٨٦٢٧
عكار	٦١١	—	—	٣٤٦٩	١٧٧	٥٦٠٧	١٠٦	—	٩٩٧٠
طرابلس	٩٥٣	—	—	٨٣٣	١٢	٣٤٠٨	—	١	٥٢٠٧
مجموع لبنان الشمالي	١٧٣١	٢٥٩	—	٢٩٢٠١	٥٩٤	١٨٥٠٦	١٠٦	١	٥٠٣٩٨
صيدا	٨٤	١٧٦٢	٢	٧٧٥	١٠٠٥	٥	١٠	٥٨٧	٤٢٣٠
صور	٣٨	٤٧٣٦	—	١٠٨١	١٠٩٤	٨٨	٣٩	١	٧٠٧٧
مرجعيون	٦٦٧	١١٣٦	٣٢٩	٩١٤	٧١١	٤٧٧٨	٥٠٧	—	٩٠٤٢
جزين	٥٠	٢١٣	—	٣٩٦٦	٥٣٩	—	—	—	٤٧٦٨
مجموع لبنان الجنوبي	٨٣٩	٧٨٤٧	٣٣١	٦٧٣٦	٣٣٤٩	٤٨٧١	٥٥٦	٥٨٨	٢٥١١٧
زحلة	١٥٧٩	٢٢٨	٨	٢١١٣	٤٣٧٢	١٨٣٦	١٥	٤٢	١٠١٩٤
بعلبك	٥٣	٧٩٣	—	٦٨٥	٦٢٢	١٦٢	—	—	٢٣١٥
الهرمل	٥١	٧٤	—	٣٥	١٨٧٩	—	—	١٤	٢٠٥٣
راشيا	١٥٨	١٧	٣٥٣	١١٣	٣٤	١٤٦٦	—	١١	٢١٥٢
مجموع البقاع	١٤٨١	١١١٢	٣٦١	٢٩٤٦	٦٩٠٧	٣٤٦٤	١٥	٦٧	١٦٧١٣
مجموع لبنان	٤٩١٣	٩٣٦٧	٤٨٦٢	٩٠٢٧٦	١٣٢٧٢	٣٣٦٦٥٥	٧١٠	١٥١٥	١٥٩٥٧١

المصدر: إيلي صفا، مرجع سابق، ص ٢٩٠.

قبل نهاية الحرب العالميّة الثانية كان عدد المغتربين اللبنانيّين الذين اختاروا الاحتفاظ بجنسيّتهم اللبنانيّة ٢٥٩١٨٦ شخصًا كما يظهر في الجدول رقم ٩.

جدول رقم ٩:

عدد المغتربين التقريبيّ الذي احتفظ بالجنسيّة اللبنانيّة

الفئة	العدد
ـ إختاروا الجنسيّة بين ١٩٢٤ و١٩٢٦ بموجب المادّة ٣٤ من معاهدة لوزان وقرار المفوّض السامي رقم ٢٨٢٥	١٨٢٠٧
ـ إختاروا الجنسيّة بين عام ١٩٣٧ ـ ١٩٣٩ بموجب المعاهدة الفرنسيّة التركيّة الموقّعة عام ١٩٣٧ التي مدّدت سنتين للمهلة الملحوظة في المادّة ٣٤ من معاهدة لوزان	١٥٩٥٧١
ـ المغتربون بين ٣١ آب ١٩٢٤ و٣١ كانون الثاني من عام ١٩٣٢	٦٨٠٠٣
ـ المغتربون بين عام ١٩٣٢ وعام ١٩٣٨	١٣٤٠٥
المجموع	٢٥٩١٨٦

المصدر:إيلي صفا، مرجع سابق، ص ٢١، ١٩٦ ـ ١٩٨.

٩ ـ خلاصة

بالرغم من الضعف النسبيّ لحركة الهجرة في عهد الانتداب، تستحقّ هذه الحقبة من تاريخ الهجرة اللبنانيّة تخصيص بعض الأبحاث المعمّقة لدراستها لأنّها لا تزال غير معروفة كفاية، فهي المفصل الذي يربط بين حقبتين كبيرتين من تاريخ الهجرة اللبنانيّة المعاصرة، حقبة ما قبل عام ١٩١٤ والحقبة التي تلي عام ١٩٤٥*.

(*) ظهرت هذه المقالة بالفرنسيّة في مجلّة حنّون، بيروت، ١٧ (١٩٨٢ ـ ١٩٨٤) فنقلّها هنا مؤلّفها إلى العربيّة مع زيادات لاسيّما في ما يخصّ الهجرة إلى أستراليا.

Parus à Dar el-Machreq

Nina Jidéjian: *Byblos à travers les âges*
— : *Byblos through the ages*
— : *Beirut through the ages*
— : *Sidon through the ages*
— : *Tripoli through the ages*
— : *Tyre through the ages*
— : *Baalbeck-Heliopolis «City of the Sun»*
George Taylor: *The Roman Temples of Lebanon*
J. de Maussion de Favières: *Damascus and Baghdad, capitals and lands of the caliphs.*
Damas et Bagdad, capitales et terres des califes

22 × 28 cm. Reliés sous jaquette. Illustrés

قضيّة مياه منطقة نهر الكلب
بين التاريخ والقانون

هيام ملاّط*

مقدّمة

نجم عن تملُّك الأتراك لبنانَ عام ١٥١٦ إنشاء الإمارة المعنيّة التي حاولت قدر المستطاع اجتذاب القوى اللبنانيّة، الفاعلة على الأرض، إليها وإقصاء بعض الفرقاء الآخرين كآل سَيْفا عن كلّ مطلب في السلطة.

ومع بدءِ الإمارة المعنيّة أخذت تزدهر المناطق اللبنانيّة التي كانت قد عانت الأمرّين في العصور الغابرة، بحيث إنّ إعادة تأهيل الأرضُ واستثمارها أخذا بالتطوُّر مع كلّ ما يستتبع هذا الأمر من تنظيم واتّفاق بين الفرقاء من أجل المصلحة المشتركة والإنتاج المتزايد.

وإذا عدنا إلى النصوص التاريخيّة المتوفّرة التي تكلّمت عن هذه الحقبة من الزمن، لا سيّما منها **تاريخ الأزمنة**، للبطريرك الدويهيّ، ومؤلّف الخالديّ عن **لبنان في عهد فخر الدين**، وكتاب الأمير حيدر الشهابيّ المعنوَن **لبنان في عهد الشهابيّين**، وكتاب طنّوس الشدياق **أخبار الأعيان في جبل لبنان** الصادر عام ١٨٥٥ (الجزءان الأوّل والثاني) و١٨٥٩ (الجزء الثالث)، وكتاب الحتّوني **نبذة تاريخيّة عن المقاطعة الكسروانيّة** (المطبوع عام ١٨٨٤)، ومصنَّف الخوري

(*) محام. أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

يوسف البشعلانيّ بعنوان لبنان ويوسف بك كرم الصادر عام ١٩٢٥، وسائر المؤلّفات والدراسات، نرى أنّها لم تأتِ على ذكر أوضاع الاستثمار الزراعيّ إلاّ بنبذات قصيرة جدًّا، وبعض الأحيان بأسطرٍ معدودة، باستثناء حجج البيع والشراء العائدة لأملاك العائلات والأديار بحيث إنّه ينبغي لنا مراجعة العادات والتقاليد المتّبعة في حينه في لبنان أوّلاً (الفصل الأوّل)، ثمّ التشريع الخاصّ ثانيًا (الفصل الثاني)، على أن نتطرّق في فصل ثالث إلى قضيّة مياه منطقة نهر الكلب الذي خصّها السلطان العثمانيّ بفرمان خاصّ في الثامن من جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠، وقد شكّل هذا الفرمان وتفسيراته السند القانونيّ والوضعيّ الأوّل للحقوق المكتسبة على المياه وتكريسًا للعادات والتقاليد.

الفصل الأوّل: العادات والتقاليد المتّبعة

تشكّل العادات والتقاليد خلاصة اتّفاق الشعوب والمواطنين على مبادئ متكافئة للعمل والتصرّف من أجل تأمين حُسن سير الأمور وتقدُّم المجتمع وإقصاء الخلافات والنزاعات المتطرّفة.

لذلك فإنّ العادات والتقاليد الخاصّة باستثمار المياه ليست سوى نتيجة توافق آراء المجتمع على تأمين الريّ والشرب وفقًا لأصول معيّنة من شأنها حصر النزاعات وتخصيص كلّ مزارع وكلّ ملاّك بما يعود له من حصّة في مياه الريّ أو الشرب.

وقد تكرّس هذا الأمر في المجتمع اللبنانيّ القديم بمبادئ ثابتة عائدة لتحديد أيّام ووسائل الريّ وتوزيع كمّيّات من المياه لا تزال مرعيّة الإجراء بالرغم من نسيان الأصل.

وتجدر الإشارة هنا إلى شكل الحقوق وطريقة انتقالها بحيث إنّ الدراسات والوثائق تشير صراحة إلى هذه النقاط المعمول بها في تلك الأيّام.

فلجهة طريقة انتقال الحقوق، يتبيّن أنّه من الجائز تلخيص هذه الأوضاع وفقًا لِمَا يلي:

١ ـ بيع المياه مع الأرض:

وهذا الوضع هو الذي كان سائدًا بصورة عامة قبل القرن التاسع عشر مثلما يُستخلص من مراجعة نصوص الحجج والعقود الواردة في مؤلّف الآباتي فهد[1]، بحيث إنّ المياه كانت تُعتبر جزءًا من العقار وتُباع معه.

٢ ـ بيع العقار دون المياه:

وهذا الوضع هو نادر للغاية في تلك الأيّام ولكن تجدر الإشارة إليه لحصوله في بعض القرى في مناطق كسروان والمتن.

أمّا لجهة استعمال المياه للريّ، فتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الأمر لم يكن يستند إلى أيّ نصّ قانونيّ أو تشريع خاصّ بحيث إنّ العادات والتقاليد أقرّت بمبدأ توزيع المياه وفقًا لحاجة المزارعين والملاّكين.

ونشير هنا على سبيل القياس القانونيّ إلى ما ورد في دراسة حاتم سليمان عن التاريخ الاجتماعيّ والاقتصاديّ لقاطع بكفيّا بحيث أشار إلى أنّ الأراضي منها ما هو «بعل يعتمد في ريّه على مياه الأمطار شتاء ويمثّل الجانب الأعظم من أراضي قاطع بكفيّا، ومنها ما هو سقي ترويه ينابيع صغيرة وعيون تجمع مياهها صيفًا في محاقن كبيرة مشتركة وتوزَّع على الأراضي التي لها حقّ الشرب من مياه تلك العيون «بحسب العوائد» المتّبعة في ذلك الزمان على أساس العدّان الذي كان يعتبر أحيانًا نصف يوم اثنتي عشرة ساعة (الحجّة رقم ٨٥٣ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٧٨ ص ١٣٩) وقد ورد في الحجّة العبارة التالية:

«يتبع المبيع ستّة عدّادين ماء أي ثلاثة أيّام وثلاث ليالي»، وأحيانًا أربعة وعشرين ساعة (الحجّة رقم ٢٤٠٥ من سجلّ بيع الأراضي في محكمة قضاء المتن لسنة ١٨٩٩) وممّا جاء فيها:

---

(١) الآباتي بطرس فهد: اليوبيل القرنيّ الثالث لدير سيّدة اللويزة، ١٩٨١.

«يتبع هذا المبيع ٤٣/٢ قراريط ما يخصّ هذا العقار من ماء عين الريحانة من أصل اثني عشر عدَّانًا ونصف باعتبار العدّان ٢٤ ساعة»، وهو العرف الذي ما زال متّبعًا في توزيع المياه حتّى اليوم(١).

الفصل الثاني: الأحكام القانونيّة للمياه في جبل لبنان

لقد تكرّست العادات والتقاليد المتّبعة في جبل لبنان قبل القرن التاسع عشر في مؤلَّف وضعه المطران عبدالله قراعلي عام ١٧٣٣ تحت عنوان **كتاب مختصر الشريعة أو المجلّة القضائيّة وقانون الأحوال الشخصيّة للمسيحيّين في لبنان على عهد الشهابيّين** طبعه عام ١٩٥٩ الأب بولس مسعد الحلبيّ اللبنانيّ، اخترنا منه أحكام المياه التي كانت مرعيّة الإجراء في جبل لبنان خلال هذه الحقبة ولغاية أواسط القرن التاسع عشر.

وردت في الباب العشرين فصل «ب» تحت عنوان «في المياه وما تحتها من الأراضي المنخفضة» الأحكام التالية التي لعبت بدون شك دورًا بارزًا في تكريس ملكيّة المياه والعادات والتقاليد في هذا المجال:

«١ ـ وأصحاب الأراضي المنخفضة عليهم خدمة لأصحاب العالية في عمل ما يلزمهم من مصالح مياههم، ولهم بدل ذلك فائدة من أخذهم دسم أراضي المتعالين (كذا) وشحمها.

٢ ـ وخدمة الماء إن كانت في أصلها أن تستعمل في الصيف وحده، أو في شهر واحد، أو أكثر من شهر، أو أكثر من عام، بطل استعمالها بعد الزمان المعيَّن.

٣ ـ وإن كان في يوم، أو في ساعة، أو النهار وحده، أو الليل وحده مستمرًّا، بطل استعماله من انقضاء الوقت المعيَّن إلى أن يعود العرف عدّادين.

٤ ـ وإن نشف النبع الذي يكون للواحد أن يستقي منه ثمّ عاد يجري، فقد تجدَّدت عليه الخدمة، وعاد اجتذاب المياه في القديم.

---

(١) حاتم سليمان: **دراسة التاريخ الاجتماعيّ والاقتصاديّ لقاطع بكفيّا (١٨٦٠ ـ ١٩٢٠)**، الكسليك، ١٩٨٢.

٥ - مَن أطلق لك أن تستقي من شربه، موضع الماء، فيلزمه أن يطلق لك طريقًا للاستقاء، إن كان لا يمكنك أن تستعمله من جهة أخرى.

٦ - والذي له خدمة أن يستقي، ويرعى في ضيعتك مواشيه، فله أن يعمل كوخًا هناك.

٧ - ومَن كان له ساقية في أرض غيره، فله الطريق إلى الدخول إليها. وحيث يجعل التراب، والحجارة والآلة، وجميع ما تحتاج إليه الساقية.

٨ - وإن كان النهر عابرًا فيما بين أرضي وأرضك، فأخذ من أرضك قليلاً قليلاً، وزاد أرضي من حيث لا تحس به، ولا تدري كيف أخذ، وفي أيّ زمان، فإنّ ذلك يصير لي، وأكّد ما كان قديمًا يبقى على قدمه.

٩ - والقنى المشتركة يلزم كلّ واحد إصلاحها، فيبتدئ بالعمل، والتنظيف من حدّه إلى أن يصل إلى حدّ جاره.

١٠ - وإن أنفق عليها أحدهم، وجدّدها مع عدم إمكانه مشاركتكم بما أنفقه، فله عليهم المطالبة بما أنفقه.

١١ - وإلاّ فليس لهم أن يستعملوا الماء، ما لم تقم بيّنة بأنّ إصلاح القناة لم يكن ضروريًا»[1].

ولقد بقيت هذه الأحكام سارية المفعول لغاية قيامُ الحركة التجديديّة الواسعة في الدولة العثمانيّة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ونشر مجموعة من الأحكام المدنيّة تحت عنوان «مجلّة الأحكام العدليّة» مستقاة من الشرع ومن العادات المتّبعة ولا تختلف عنهما سوى لجهة الشكل بحيث إنّ النصوص الواردة في مجلّة الأحكام العدليّة قد أتت منسّقة وفقًا لمواد متابعة أسوة بالقوانين الحديثة.

(١) المطران عبدالله قراعلي: كتاب مختصر الشريعة، بيروت ١٩٥٩، ص ٩١ - ٩٢.

الفصل الثالث: الفرمان السلطانيّ المؤرَّخ في الثامن من جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠ وقضيَّة مياه نهر الكلب بين ١٨٧٠ و٢٦ أيَّار ١٩٢٦

مع صدور الفرمان السلطانيّ المؤرَّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠ والقاضي بمنح امتياز للمهندس الفرنسيّ تيڤنان بتزويد مدينة بيروت بمياه نهر الكلب، دخلت قضيَّة الحقوق في طور جديد، سنتطرَّق إليه وفقًا لِمَا يلي:

القسم الأوَّل : وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطانيّ.

القسم الثاني : مقدِّمة في مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرَّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ .

القسم الثالث : مضمون الفرمان السلطانيّ ونطاق الحقوق ومدَّتها وطريقة استعمالها وتداولها.

القسم الرابع : مضمون الاتِّفاقيَّات المعقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق المستحدثة.

القسم الخامس : تأثير الوضع الجديد على أصحاب الحقوق السابقة للامتياز.

القسم الأوَّل: وضع المياه في منطقة نهر الكلب قبل صدور الفرمان السلطانيّ

إستنادًا إلى الوثائق والمؤلَّفات التي أشرنا إليها سابقًا، وإذا أردنا الاطِّلاع الدقيق على ما يختصّ بمياه نهر الكلب في أثناء تلك الحقبة، ينبغي إجراء عمليَّات دقيقة من الاستقصاء العلميّ والتحليل المنهجيّ لبعض المعلومات والوثائق التي نوردها فيما يلي في القسم الأوَّل على أن نحلِّل مضمونها في القسم الثاني.

أوَّلاً: طريقة التمليك ـ نطاق الحقوق ـ النصّ المعتمَد ـ الآثار الخطِّيَّة الخاصَّة بمنطقة نهر الكلب: تُقسم الآثار الخطِّيَّة الخاصَّة بمنطقة نهر الكلب إلى نوعَين: النوع الأوَّل، يختصّ بإنشاء وشروط استثمار قناة الريّ في

منطقة وطى نهر الكلب. والنوع الثاني يعود إلى عقود البيع والشراء في نطاق المنطقة.

النوع الأوَّل: إنشاء وتحديد نطاق حقوق استثمار قناة الريّ: يتبيَّن من مراجعة النصوص التاريخيَّة المعروفة ما يلي:

يقول البطريرك بولس مُسعد في مؤلَّفه **القرونيقون** وهو تاريخ سريع لِمَا حصل في منطقة جبل لبنان من أحداث وحوادث بين عام ١٧٠٠ وعام ١٨٤٥ والذي نشر لأوَّل مرَّة عام ١٩٨٢ في مجلَّة **المنارة**، ما يلي:

«سنة ١٧٠٧، الأمير حيدر ابن الأمير موسى الشهابيّ أجرى قناة ماء نهر الكلب إلى الوطا المعروف بوطا نهر الكلب في سواحل كسروان»[1].

ويقول الختوني في مؤلَّفه: **نبذة تاريخيَّة في المقاطعة الكسروانيَّة** ما حرفيَّته:

«... وسنة ١٧٥٠ إنّ الأمير ملحم حيدر الشهابيّ الوالي جرّ ماء هذا النهر بقناة خصوصيَّة إلى الجانب الشماليّ وغرس في الوطا تحت القناة أغراسًا في ملكه تسقى من الماء المجرور. وأمّا الأراضي الأجنبيَّة التي تسقى من الماء المجرور بهذا القناة فجعل ربع ريعها له. وعمل مطحنة تحت القناة»[2].

وقد أشار الدكتور شاكر الخوري إلى هذا الأمر بذات الكلام حيث قال:

«... سنة ١٧٥٠ جرّ الأمير ملحم حيدر الشهابيّ ماء هذا النهر بقناة خصوصيَّة إلى الجانب الشماليّ وغرس في الوطا أغراسًا فكانت تروي أملاكه منه مجّانًا وضرب ميره على باقي الأملاك وقد بنى مطحنة تحت القناة»[3].

ويستخلص من هذه النصوص التي تشكِّل المستند التاريخيّ الوحيد لإنشاء وتحديد شروط استثمار قناة ريّ نهر الكلب، ما يلي:

---

(١) البطريرك بولس مسعد: **قرونيقون**، مجلّة المنارة، السنة ٢٣ (١٩٨٢)، العدد الأوّل، صفحة ١٤٦.

(٢) الختوني: **نبذة تاريخيَّة في المقاطعة الكسروانيَّة**، الطبعة الأولى ١٨٨٤، ص ٢٠.

(٣) الدكتور شاكر الخوري: **مجمع المسرّات**، طبعة عام ١٩٠٨، ص ٨٢ ـ ٨٣.

١ - إنّ ملكيّة واستثمار المياه في المنطقة كانت تعود في أوائل القرن الثامن عشر وخلاله إلى الأمير حيدر الشهابيّ وأولاده.

٢ - إنّ ريّ العقارات ملك الآخرين في منطقة وطى نهر الكلب كانت لقاء بدل معيَّن ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ربعها إلى الأمير ملحم الشهابيّ.

٣ - لم يتبيَّن من خلال هذين النصّين بأنّ الأهالي والمزارعين كان لهم حقوق مكتسبة على المياه لعدم ذكرها في تلك المستندات، بل بالعكس إنّ الإشارة واضحة في هذا المضمار بأنّ ريّ الأهالي لعقاراتهم كان لقاء بدل معيَّن ابتداء من عام ١٧٥٠ بنسبة ربع ربعها إلى الأمير ملحم الشهابيّ.

وإذا عدنا إلى مراجعة نصوص حجج الوقفيّات والبيع والشراء في منطقة نهر الكلب منذ أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠، تتحدَّد لنا بوضوح طريقة التمليك التي كانت مرعيّة الإجراء في هذه المنطقة خلال هذه العصور.

النوع الثاني: طريقة التمليك: الهبات والأوقاف وعقود البيع والشراء في منطقة نهر الكلب من أوائل القرن السابع عشر لغاية ١٨٧٠: لقد خضعت طريقة تمليك العقارات والحقوق في لبنان خلال الفترة الممتدَّة من أوائل القرن السابع عشر، إلى أصول الإقطاع وتوزيع المناطق والعقارات من قبل الأمراء على المشايخ وأعيان البلاد، وسرعان ما أخذت حركة انتقال الأملاك إلى الأهالي تسرع بصورة تدريجيّة. ويبدو من مراجعة وثائق تلك الأيّام بأنّ حركة التملُّك في منطقة نهر الكلب كانت مهمّة، والأرجح بسبب وجود المياه بكثرة في هذه المنطقة.

وبتاريخ سنة ١٩٨١ صدر مؤلَّف للأباتي بطرس فهد تحت عنوان: **اليوبيل القرنيّ الثالث لدير سيّدة اللويزة**، أورد فيه قسمًا وافرًا من حجج الوقفيّات وبيع وشراء الأملاك في منطقة نهر الكلب وهي تبيِّن بصورة جليّة وواضحة طريقة التمليك في هذه المنطقة خلال القرون الغابرة، وأنّنا إذ نورد قسمًا من هذه الحجج للدلالة على طريقة التملُّك في تلك الأيّام، نشير إلى أنّ المنهجيّة العلميّة تقضي بتقسيم هذه العقود والحجج إلى قسمَين:

القسم الأوّل منها يعود إلى العقود والحجج الجارية قبل عام ١٨٠٠ والتي لم تتضمّن مطلقًا أيّة إشارة إلى المياه.

والقسم الثاني المتعلّق بالعقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠ والتي تشير صراحة إلى قضيّة المياه، وهذه القضيّة أتت، في نظرنا، على أثر تطوّر ملكيّة المياه وحصول الأهالي على حقوق في مياه قناة الريّ المنشأة من قبل الأمراء الشهابيّين عام ١٧٠٧ وعام ١٧٥٠.

ألف: العقود والحجج العائدة لِمَا قبل عام ١٨٠٠: نستخلص من مراجعة مؤلّف الأباتي فهد الخاصّ بدير اللويزة، طريقة التملُّك وانتقال الملكيّة في منطقة نهر الكلب لغاية عام ١٨٠٠ وذلك استنادًا إلى الصكوك والحجج التي نوردها في ما يلي للدلالة والإثبات:

«صك ١٧ ـ صك بيع ربع عودة في نهر الكلب عام ١٧٦٥. سبب تحريره هو أنّنا بعنا ربع عودتنا الذي لنا في نهر الكلب»، ص ٨٦.

«صك ٣٧ ـ صك بيع الجلّ فوق قناة نهر الكلب سنة ١٧٧٦ ـ وجه تحريره هو أنّنا قد بعنا... الجلّ الذي لنا فوق القنا في وطا نهر الكلب... وصار الموضع المذكور ملك من بعض أملاكهم يتصرّفوا فيه حيث ما أتوا وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة في كلّ شيء...»، ص ٩٩.

«صك ٤٤ ـ صك بيع البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٧٩ ـ وجه تحرير الأحرف هو أنّنا بعنا حصّتنا في جلّ البيدر الذي لنا شركة جناب أفندينا الأمير محمّد الذي فوق القنا... وذلك من توت وعريش وأرض ومختلف من حدّ القنا وطالع لحدّ الساقية»، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

«صك ٤٥ ـ صك بيع البورة في وطار نهر الكلب ملك الأمير محمّد والأمير قعدان سنة ١٧٧٩، وجه تحريره أنّنا بعنا حصّتنا في البورة... فوق القنا بنهر الكلب... ومهما أدرك بيع هذه البورة من شفعة أو تبعة فهي لازمتنا وما بقي لها تعلّق في الوطا من ميري وغيره...»، ص ١٠٥.

«صك ٥٧ ـ صك بالبورة التي على البحر ـ وجه تحريره هو أنّنا بعنا البورة التي لنا في البحر... وكفلنا لهم الشفعة والتبعة من ساير وجوه الشرع والبورة هي بوطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا الأمير قعدان المحترم... في سنة ١٧٨٦»، ص ١١٤ .

«صك ٥٨ ـ صك بيع ثلث البورة في وطا نهر الكلب سنة ١٧٨٦ ـ السبب الداعي لتحريره هو أنّه بعنا ثلث الجلّ الذي لنا شركة... في وطا نهر الكلب الذي تحت القنا...» ص ١١٤ ـ ١١٥ .

«صك ٥٩ ـ وجه تحريره وموجب تسطيره هو أنّه قد بعنا البورة التي لنا في وطا نهر الكلب شركة جناب أفندينا المحترم الأمير محمّد... وصار المطرح ملك الرهبان من بقيّة أملاكهم يتصرّفوا فيه حسبما يشوا ويريدوا... في ١٧٨٦»، ص ١١٥ .

«صك ٧٢ ـ صك بيع العودة الكائنة في نهر الكلب فوق الجسر التاريخي سنة ١٧٩٣ ـ وجه تحريره هو أنّي... بعت العودة الذي في نهر الكلب فوق الجسر... وكفلنا لهم المشافعة والمنافعة من ساير الوجوه الشرعيّة»، ص ١٢٨ .

«صك ٧٧ ـ صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٤، ذات المضمون مثل الصك ٧٢» .

«صك ٨٣ ـ صك بيع عودة الزيرة في نهر الكلب سنة ١٧٨٥ ... الحاوي على سقي وبعل ومختلف وجرن»، ص ١٣٦ .

«صك ٨٤ ـ صك توتات عودة ... في نهر الكلب، وجه تحريره هو أنّه قد بعت ثلث العودة الذي في زيرة نهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًّا بخاطرنا وتمام رضانا... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الوجوه الشرعيّة... في سنة ١٧٩٥»، ص ١٣٦ ـ ١٣٧ .

«صك ٨٩ ـ صك بيع عودة في نهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أنّنا بعنا عودتنا... في نهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًّا خاليًا من كلّ كره وعناد... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من ساير الجهات»، ص ١٤٠ .

«صك ٩٠ ـ صك الأرض الكائنة تحت كنيسة وطا نهر الكلب سنة ١٧٩٧»، سبب تحريره هو أنّا بعنا... الأرض الذي لنا تحت كنيسة وطا نهر الكلب فوق القنا... بيعًا صحيحًا شرعيًا خاليًا من كلّ كره وعناد... وكفلنا له الشفعة والتبعة من سائر الوجوه الشرعيّة...»، ص ١٤١.

«صك ٩١ ـ صك عودة المخاضة بنهر الكلب سنة ١٧٩٧، وجه تحريره هو أن بعنا عودتنا... بنهر الكلب... بيعًا صحيحًا شرعيًا... وكفلنا لهم المشافعة والمدافعة من سائر الجهات»، ص ١٤١.

ويتبيّن من هذه الصكوك والحجج التشابه والمطابقة في العبارات والشكليّات الخاصّة بتملّك وبيع واستثمار الأرض المرعيّة الاجراء خلال هذه الحقبة من الزمن، علمًا بأنّ التأكيد كان يختصّ بتملّك الأرض دون ذكر لقضيّة المياه إطلاقًا نظرًا إلى تملّك المياه من قبل الأمراء والسماح لأصحاب الأملاك باستعمالها لقاء ربع ريع الأرض.

ومع القرن التاسع عشر وازدياد عدد السكّان وانفتاح المجتمع اللبنانيّ على الأسواق العالميّة، أخذت تتبدّل تدريجيًا هذه الأوضاع مثلما يتبيّن من تحليل شكليّات الحقوق الواردة في العقود والحجج الخاصّة بالقرن التاسع عشر ولغاية ١٨٧٠.

باء: **العقود والحجج الجارية بعد عام ١٨٠٠**. إبتداء من عام ١٨٠٠ وللمرّة الأولى نرى في بعض الأحيان ذكرًا صريحًا ومقتضبًا لحقّ بيع المياه مع العقار وفقًا لِمَا يتبيّن من الصكوك التالية:

«صك ٩٩ ـ صك بيع عودة في ضبيه في سنة ١٨٠٢، «الحمد لله وحده الداعي لتحرير الأحرف هو أنّ يوم تاريخه قد اعترف وأقرّ الإقرار الشرعيّ... بأنّه قد باع ما له وتحت تصرّفه وهو الشقفة (الأرض) الذي له بتمامها في مزرعة ضبيه المأخوذة من سعادة الأمراء المحترمين وهم الأمير حسين والأمير سعد الدين والأمير سليم الشهابيّة بجميع ما يعرف بها من توت وعمار ومختلف وماء...»، ص ١٤٨.

«صك ١٠٣ ـ صك بيع من سعادة أولاد الأمير يوسف الشهابيّ (وهما حسين وسعد الدين سنة ١٨٠٣، وجه تحريره هو أنّه في تاريخه قد اشترى... نصف مزرعة ضيعته الذي يخصّنا... وبقيت الشركة في النصف كما هو مشروح من عمار وتوت وأرض وحرش ودكاكين والمويّة (المياه) وكلّما يوجد من عامر ودار كلّيّ وجزئيّ...»، ص ١٥١.

«صك ١٠٤ ـ صك بشراء طاحون المسيطبة مع القناة والسدّ ومجالاتها في نهر الكلب من رهبان دير سيّدة اللويزة في عام ١٨٠٤، ص ١٥٢».

صك ١٢١ ـ ٣ ـ في سنة ١٨٠٧ بيع العودة التي بذوق الخراب... وجميع ما يتبعها من توت زونات وبيوت ومقاصل وكروم وماء وهواء...»، ص ١٥٨.

«صك ١٢٦ ـ ١ ـ بيع الأرض... وتوت وماء وهواء في عام ١٨٠٨، ص ١٥٩.

«صك ١٤٠ ـ بيع بيت في ذوق مصبح مع التين والتوت والماء والهواء في سنة ١٨١٥، ص ١٦٣.

جيم: المقاييس وأشكال الحقوق ونظام الهبات. لقد درج اللبنانيّون خلال العصور الغابرة، وخاصّة لغاية عام ١٨٦٢ مع إنشاء المتصرّفيّة في جبل لبنان، على تبنّي جداول الموزونات والعيارات والطول وفقًا للعادات والتقاليد اللبنانيّة القديمة بحيث إنّه يصعب جدًّا حاليًّا تفهم هذه المقاييس دون مراجعة المستندات الصادرة في تلك الأيّام.

وإن ما يهمّنا بالأمر هنا ما يخصّ النظام الكمّيّ لتوزيع المياه في لبنان في هذا العصر الذي استقرّ عادة وتقليدًا درجت عليه الأجيال المتالية وأصبح ملزمًا، في بعض الأحيان، حتّى اليوم بحيث إنّ السجلّات العقاريّة تحمل عبارات «مرتفق بالريّ» حسب العادات والتقاليد القديمة».

وتقضي ضرورة البحث في هذا المجال تحديد مساحات الطول في هذا العصر وتحويلها إلى أمتار مربّعة لمعرفة حصص المواطنين في نظام الريّ المعمول به.

ومن مراجعة المستندات والمؤلّفات المتوفّرة في هذه الأيّام، سيّما تقويم جريدة البشير لعامَي ١٩٠٧ و١٩٠٨ (وكان يصدره سنويًا الآباء اليسوعيّون في بيروت ابتداءً من عام ١٨٧٨ ولغاية عام ١٩٤٧)، يتبيّن بأنّ مساحات الطول المعمول بها في تلك الحقبة من الزمن هي التالية[١].

ـ خبّة	= ٦ شعرات	= ٧١،٤ ميلّيمتراً
ـ إصبع	= ٦ حبّات	= ٨٢،٢ سنتيمتراً
ـ قبضة	= ٤ أصابع	= ٢٩،١١ سنتيمتراً
ـ ذراع معماري	= ٦ قبضات	= ٧٥،٦٧ سنتيمتراً
ـ باع	= ٤ أذرع	= ٢ متر و٧١ سنتيمتراً
ـ ميل	= ١٠٠٠ باع	= ٢ كلم و٧١ متراً
ـ فرسخ	= ٣ أميال	= ٨ كلم و١٣ متراً
ـ بريد	= ٤ فراسخ	= ٣٢ كلم و٥٢ متراً

ويتبيّن من هذا التعداد أنّ مساحات الطول كانت بدائيّة للغاية مستمدّة مفهومها من العالم الريفيّ بحيث إنّ الشعرة تختصّ بالحيوان والحبّة بالحبوب والباقي (الإصبع والذراع والقبضة) بالأعضاء الجسديّة.

القسم الثاني: مقدّمة في مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرّخ في ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠

بتاريخ ٨ جمادى الأُولى سنة ١٢٧٨ الموافق أوائل ١٨٧٠، صدر فرمان سلطانيّ قضى بموجبه إعطاء امتياز لجرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت للمهندس الفرنسيّ تيفنسان.

وإنّنا، لسوء الحظّ، لم نتمكّن من العثور على النصّ الحرفيّ لهذا الفرمان بالرغم من الأبحاث والتنقيب في المؤلّفات والجرائد الصادرة في ذلك العصر. إنّما عثرنا على نسخة طبق الأصل لنصّ هذا الامتياز الذي وجّه لمتصرّف جبل لبنان

(١) **تقويم البشير**، عام ١٩٠٧، بيروت، ١٩٠٧، ص ١٢٨.

رستم باشا للأسباب التالية التي أتى على ذكرها المؤرّخ أسد رستم في مؤلّفه لبنان في عهد المتصرّفيّة[1].

«وكانت الحكومة العثمانيّة قد منحت المهندس الفرنساويّ المسيو تيڤنان امتيازًا لتزيد مياه بيروت وتكثيرها وذلك في الثامن من جمادى الأوّل سنة ١٢٨٧ (أوائل حزيران سنة ١٨٧٠). فوفد المسيو تيفنسان على بيروت فنهر الكلب بتصاميمه وخرائطه واتّصل بحكومتي بيروت والجبل. فتوجّه رستم باشا بذاته «وبخدمته عزتلو الأمير سعد خليل قائمقام كسروان والأمير يوسف علي قائمقام المتن وعزتلو يوحنّا بك الأسعد رئيس القلم العربيّ ورفعتلو الشيخ عيد حاتم وكيل رئاسة المجلس الإداريّ سابقًا وسمعان بك غطّاس وحسن بك شقير من أعضاء المجلس ونظروا موقع مرور الماء وطرقاته وسائر جهاته وغبّ إيابهم أفادوا بأنّ الشغل جار طبق التخطيط المدرج بالخرائط المقدّمة». ولدى تعهّد «القومبانيّة» بدفع قيمة الأملاك التي تتعطّل بعد تخمينها من قبل قوميسيون حكوميّ لبنانيّ وأنّ حقوق الأملاك بالماء تبقى محفوظة من دون أخذ شيء منها وافق المجلس على السماح للشركة بالمباشرة في العمل وعيّن لجنة لتخمين الأضرار مؤلّفة من الشيخ الياس مسعد من عشقوت والشيخ شبلي كنج الأعور من قرنايل والشيخ أسعد أبو صعب والشيخ وهبه أبو غانم من أعضاء المجلس وأحد كتّاب المركز ممّن يعرف اللغة الفرنسيّة. وذلك في أوائل أيّار من السنة ١٨٧٤».

وفي العاشر من جمادى الأولى سنة ١٢٩٢ (نيسان سنة ١٨٧٥) كتب المتصرّف إلى الباب العالي يطلب صورة المقاولة التي عقدت بين الشركة وبين الحكومة العثمانيّة فأجاب الباب العالي في الثالث من آب من السنة نفسها مبيّنًا أنّ «الرخصة» المشار إليها تفرض الشروط التالية:

أوّلاً: كافّة الأضرار والخسائر التي تلحق بأصحاب الأملاك تؤدّي الشركة ما يقابلها بموجب تخمين المقوّمين الذين تعيّنهم الحكومة المحلّيّة على ما هو مبيّن في فرمان الامتياز.

(١) أسد رستم: لبنان في عهد المتصرّفيّة، منشورات دار النهار، بيروت ١٩٧٣، ص ٢٠٥ – ٢٠٦.

ثانيًا: تعطي الشركة الماء للأملاك بحسب العادة القديمة.

ثالثًا: إنّ التعويض المفروض لا ينحصر في الأراضي والأملاك الواقعة في وادي نهر الكلب بل يشمل تلك التي تجري فيها العمليّات حتّى نهر بيروت.

وحدّد الفرمان السلطانيّ مدّة الامتياز فجعلها أربعين سنة اعتبارًا من تاريخ فرمان الامتياز. وحتّم على الشركة أن تضع عند انتهاء هذه المدّة جميع المعامل والآلات والأدوات والحيّات تحت تصرّف بلديّة بيروت. وأعطى المشتركين حقّ المحافظة على صفتهم هذه طوال مدّة الامتياز كما قضى بوجوب التعويض عن خسائرهم بموجب تعريفة ينظّمها مجلس بلديّة بيروت عند انقضاء مدّة الامتياز ويصدّق عليها الباب العالي.

وبدأت شركة المسيو تيڤنان باستحضار لوازم العمل وبناء الحواجز والأقنية عند نهر الكلب كما استوردت الأدوات لتصفية المياه ودفعها إلى خزّان بالقرب من كنيسة القدّيس ديمتريوس.

نقول بدأت بهذا كلّه ولكنّها عادت فباعت حقّ هذا الاستثمار إلى شركة إنكليزيّة تولّى تديرها المستر مارتندايل برأس مال بلغ آنئذٍ ٣,٦٢٨,٨٠٠ فرنك وذلك في السنة ١٨٧٦ ولم توزّع المياه على بيروت قبل السنة ١٨٨٤.

وكانت بيروت تستقي مياهها من آبارها العديدة كما يدلّنا على ذلك اسمها «مدينة الآبار» وآثارها. بيد أنّ هذه الآبار مع وفرتها وعلى الرغم من مياه رأس النبع لم تف بحاجات البيروتيّين الذين تكاثروا بعد حوادث السنة ١٨٦٠ من شرب وتنظيف ورشّ وسقي جنائن. وكانت تتسرّب إلى هذه الآبار مياه الأمطار فتنقل إليها الجراثيم والفساد وتنشر بين السكّان الأوبئة، والجارفة كالتيفوئيد والهواء الأصفر والهيضة».

وإضافة إلى ذلك نشير إلى ما ورد في جريدة البشير للآباء اليسوعيّين الصادرة في ذلك الحين بحيث إنّه ورد في العدد ٦٢ المؤرّخ في ٤ تشرين الأوّل سنة ١٨٧١ ما يلي:

«في استجلاب مياه نهر الكلب إلى مدينة بيروت

«إنّه قد صار شرف صدور الإرادة السنيّة بفرمان سلطانيّ عالي للخواجه تفنين مهندس سابق في شراكة الطريق بين بيروت والشام لأجل استجلاب مياه عذبة إلى مدينة بيروت وذلك على مدّة أربعين سنة على أنّه قد حصلت المساعدة والتفويض المهندس المذكور أن يمنح حقّ امتيازه هذا إلى شراكة يصير تشكيلها لأجل إدارة الأشغال.

«ومن المعلوم أنّ مدينة بيروت كانت أهاليها سنة ١٨٤٠ من ١٥ إلى ١٨ ألف نسمة وبذلك الوقت كانت مياهها العذبة بالكاد تكفي أهاليها. فعندما صار عدد أهاليها نحو أربعة أضعاف ما كان وقتئذ ولم تتغيّر حال مياهها، فأمر واضح لا يحتاج للبرهان أنّ كمّيّة الماء المذكورة لم تعد كافية لإدارة الأهالي الحاليّين مع وجود كثرة الوسائط المستعملة لتداركها قصدًا للحصول على ما يلزم منها. فينتج من ذلك أنّ المتر المكعّب من الماء المعدّ للشرب أضحى يساوى من فرنكَين لحدّ ستّة فرنكات تبعًا لفصول السنة فكان سعره بالدرجة الوسط ثلاث فرنكات.

«فعند التأمُّل مدقِّقًا بهذا الحال يتّضح جليًا في أنّ كلّ شراكة تتشكّل بقصد استجلاب ماء عذب وبارد ولا ينقص جريانه أبدًا بسعر أدنى كثيرًا من السعر الحاضر تفوز بلا ريب بعدد عظيم من المساهمين وحسبنا برهانًا ما هو جار من الأرباح الباهظة العائدة على الشراكة المقامة بالإسكندريّة لأجل توزيع المياه.

«فهذه الحالة المهمّة قد صارت معلومة عند المجلس البلديّ في بيروت فإنّه أبدى المساعدات المقتضية إلى المتعهّد المومى إليه فعيّن له مبلغ ٦٠ ألف فرنك يتناولها سنة فسنة مدّة دوام الشراكة تحت شرط أنّ المتعهّد يقوم بتقديم ٣٥٠ مترًا مكعّبًا للبلدة يوميًّا.

«أمّا عدد المشتركين من الأهالي فيتحصّل على ما هو مظنون في السنة الأولى إلى ١٤٠٠ مشترك فيطلبون تقريبًا ١٠٠٠ متر مكعّبًا من الماء وهذا القدر لسكّان يبلغ عددهم نحو ٧٠,٠٠٠ نفس يخصّ كلاً منهم ١٥ ليترًا. وهذا كاف للمصروف المطلوب لتتميم هذا العمل ويمكننا أن نقول بصواب أيضًا أنّ هذا القدر لا يلبث قليلاً حتّى يفوق هذه الحدود.

«إعلم أنّ المياه المعدّة لذلك تؤخذ من نهر الكلب الذي نبعه أكثر من اللازم لهذه العمليّة مهما اختلفت تغييرات الفصول وهو يبعد عن المدينة نحو ١٥ كيلومترًا تقريبًا وهذه المياه تندفع بواسطة طلنبات متحرّكة بنفس تيار النهر إلى مستودع معدّ لتوزيعها موضوع على قمّة الرابية التي تحدّ هذا النهر.

«وهذا المستودع مرتفع عن مساواة النهر ١٠١ متر تقريبًا ومرتفع أيضًا عن المستودع المعدّ لجميع المياه نحو ١٥ متر وهو متسلّط على كلّ جهات مدينة بيروت.

«فالمياه تمرّ بنقلها الخاصّ من مستودع إلى آخر بواسطة موصلات مدفونة في باطن الأرض وكلّ من هذه الطلنبات والقنوات المعدّة لصعود المياه إلى مستودع التوزيع تكون مضاعفة العدد كي لا يحصل توقيف في الشغل إذا حصل عارض في إحداها».

وفي العدد ٦٧ من الصحيفة عينها المؤرّخ في ١٨٧١/١٠/٩ نجد الخبر التالي:

«إنّ الشركة التي أخذت على نفسها جلب ماء نهر الكلب إلى بيروت قد أخذت الآن في العمل. قد أرسل مدير الشركة المذكورة في مدينتنا المهندسين والفعلة للمباشرة بالشغل بهذا العمل الكثير الفائدة».

ولكن ما لبث أن طرأت إشكالات وقضايا إداريّة وقانونيّة بارزة سنتطرّق إليها بعد الاطّلاع على المضمون طبق الأصل للفرمان السلطانيّ الصادر في ٨ جمادى الأولى عام ١٢٨٧ الموافق لأوائل حزيران ١٨٧٠.

القسم الثالث: مضمون الفرمان السلطانيّ المؤرّخ في ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ الموافق أوائل حزيران ١٨٧٠.

عثرنا في مؤلّف جرجي تامر الذي كان عضوًا في مجلس إدارة متصرّفيّة جبل لبنان في حينه، والصادر عام ١٩٠٩ تحت عنوان **الهديّة الوطنيّة في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة** على كامل المراسلات بين الباب العالي ورستم

باشا في موضوع امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت، وهي تقدّم صورة دقيقة طبق الأصل لشروط الامتياز وطريقة التعامل مع الأهالي وأصحاب الحقوق في المناطق التي تعاطت معها شركة الامتياز.

أمّا النصوص فهي التالية[1]:

ـ إمتياز جرّ ماء نهر الكلب إلى بيروت

إنّ السلطنة السنيّة قد منحت بتاريخ ٨ جمادى الأولى سنة ١٢٨٧ امتيازًا أعطته للمهندس الفرنساويّ الموسيو تونن لتزيد المياة في بيروت وتكثيرها عمّا هو موجود منها وإخراج العمل من القول إلى الفعل بحسب الشروط الآتية خلاصتها والربح والخسائر عائدة عليه.

ـ مدّة الامتياز هي أربعون سنة اعتبارًا من تاريخ فرمان الامتياز وبنهاية المدّة المذكورة يصبح كلّما هو موجود ومتعلّق بامتياز من معامل وآلات وأدوات وحيّات للماء داخلاً مجّانًا تحت تصرُّف إدارة بلديّة بيروت وتبتدئ الإدارة المذكورة تستفيد من حقوق ومنافع الامتياز المذكور اعتبارًا من ذلك اليوم على أنّ للمشتركين طول مدّة الامتياز إذا شاءوا أن يحافظوا دائمًا على صفتهم هذه حتّى إذا انقضت مدّة الامتياز يعطون بدلاً معلومًا بموجب التعريفة التي ينظّمها مجلس بلديّة بيروت ويصادق عليها الباب العالي. (أ هـ).

ـ تعريب الأمر السامي المؤرّخ في ٢ رجب ـ

(سنة ١٢٩٢ و٢٢ تموز سنة ١٢٩١ نومرو ١٧)

الوارد إلى متصرّفيّة لبنان الجليلة

وردت تحريراتكم البهيّة المؤرّخة في ١٠ جمادى الأُولى سنة ١٢٩٢ المتضمّنة طلبكم صورة مقاولة الشركة المعقودة بين السلطة السنيّة وقومبانيّة جرّ الماء من نهر الكلب إلى بيروت ولدى إحالتها لشورى الدولة وبناء على تبليغ إدارة

---

(١) جرجي تامر: **الهديّة الوطنيّة في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة**، ١٩٠٩، ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

النافعة صار إخراج صورتها من قلم الديوان الهمايونيّ وهي مرسلة لنا وللبيان صار تسطير شقّة الثناء الجوابيّة أفندم.

ـ ورد لمتصرفيّة لبنان ما يأتي ـ

تعريب الرخصتنامة المعطاة لشركة الما بسبب تبديل مجرى الماء المذكور الذي يجرّ من نهر الكلب إلى بيروت.

لقد أعطيت الرخصة إلى قومبانيّة الماء بجرّه من المجرى الجديد المعيَّن في المصوَّرات (الخرايط) من نهر الكلب إلى بيروت على الشروط التالية:

أوّلاً: كافّة الأضرار والخسائر التي تلتحق بأصحاب الأملاك بسبب عمليّة جرّ الماء من وادي نهر الكلب إلى بيروت يلزم الشركة أن تؤدّي ما يقابلها بموجب تخمين المقوّمين المعيَّنين من قبل الحكومة المحلّيّة على ما هو مبيَّن في فرمان امتياز القومبانيّة المذكورة العالي.

ثانيًا: إنّ القومبانيّة تعطي الماء للأملاك الموجودة في المحلاّت المتعيّنة مجدّدًا لجرّ الماء بسبب العادة القديمة.

ثالثًا: إنّ التضمينات التي تعطى لأصحاب الأراضي والأملاك بسبب الضرر والخسائر الناشئة من عمليّات القومبانيّة ليست محصورة في الأراضي الموجودة في سائر المحلاّت الجارية فيها العمليّات حتّى نهر بيروت على ما هو مذكور في محلّه».

القسم الرابع: مضمون الاتّفاقيّات المعقودة بين الامتياز وأصحاب الحقوق في منطقة نهر الكلب.

إنّ صدور الفرمان السلطانيّ عام ١٨٧٠ لم يستتبعه فورًا بدء التنفيذ وتوزيع المياه على بيروت بحيث إنّ صاحب الامتياز الأوّل المهندس الفرنسيّ تيڤنان قام ببيع امتيازه إلى شركة إنكليزيّة دُعيت ابتداء من عام ١٨٧٦ بشركة مياه بيروت.

ومن القضايا الرئيسيّة التي تعرّضت لها الشركة الجديدة نزاعها مع دير

سيّدة اللويزة ودير مار يوسف البرج وأصحاب الأملاك في منطقة وطى نهر الكلب بحيث إنّ الآثار التاريخيّة[1] قد تركت لنا مضمون الاتّفاق القانونيّ الذي تمّ في حينه بين أصحاب الأملاك وشركة الامتياز، وإنّنا نورد نصّ الحتّوني الوارد في مؤلّفه ونصّ الأباتي فهد المنقول حرفيًا عن سجلاّت دير اللويزة.

قال الحتّوني في هذا المجال:

«... وسنة ١٨٧٤ حضر تجّار إنكليزيّون مصحوبون بكتابة من الدولة العليّة تؤذن لهم بجرّ ماء هذا النهر إلى بيروت. فتصدّى لهم أصحاب المطاحن والأملاك بسبب العطل الذي يحدث على أملاكهم من جرى قطع الماء عنها في فصل الصيف. عند ذلك تعاطى أمر الوفاق بينهم غبطة البطريرك يوحنّا الحاج إذ كان مطرانًا وأخذ من التجّار المذكورين بدل التعطيل إلى دير ما يوسف البرج نظير تعطيل طاحونة مائة وخمسًا وعشرين ألفًا. وإلى دير سيّدة اللويزة قدرها. وإلى باقي أصحاب الأملاك كلّ بقدر ما لحقه من الضرر وربط الوفاق بين الرهبان والكومبانيّة أي اللجنة باثني عشر شرطًا وهي هذه:

أوّلاً: إنّ جميع الدعاوى التي تحدث بين الكوبانيّة والرهبان يصير سماعها وفصلها في مجالس الجبل المحلّيّة بموجب منطوق الفرمان العالي المعطى للكوبانيّة.

ثانيًا: هذه الشروط مع صكوك البيع تندرج في سجلّ المحاكمة بمركز متصرّفيّة جبل لبنان ويصير التعليم والمصادقة عليها من جانب قونسلاتو دولة الكوبانيّة المفخمة ومن دولتلو متصرّف الجبل الخالي ومن مجلس المحاكمة لعدم النكث بها من الطرفين.

ثالثًا: يعطى لكلّ من دير سيّدة اللويزة ومار يوسف البرج مائة وخمس وعشرون ألف قرش الجملة مائتان وخمسون ألف قرش ثمن مياه الطاحونتين خاصتهما وهذا باعتبار مداخيلهما السنويّة عن كلّ سبعة قروش مائة قرش مع اعتبار ما وجب اعتباره.

(١) ـ الحتّوني: نبذة تاريخيّة في المقاطعة الكسروانيّة، ١٨٨٤، ص ٢١ ـ ٢٤.
ـ الأباتي بطرس فهد: تاريخ الرهبانيّة المارونيّة بفرعيها الحلبيّ اللبنانيّ والبلديّ اللبنانيّ، الجزء السابع، ١٨٥٩ ـ ١٩٠٠، ١٩٦٨، ص ٨٨ ـ ٩١.

رابعًا: قنايا هاتَين الطاحونتَين من سبيل النهر إلى أبارها تبقى سالمة على ملك الديرَين المرقومَين.

خامسًا: الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي يصير به إذ أُخذ الماء من الكوبانيّة إلى بيروت يكون مباحًا للانتفاع لِمَن كان يتناوله سابقًا.

سادسًا: إذا حصل ترك أخذ الماء إلى بيروت فترجع للوقف مجّانًا محلاّت استجرار الماء المأخوذة منه ولا يتكلّف الوقف إلى شيء ممّا أخذه.

سابعًا: إنّ الأرزاق التي لها حقّ الشرب من ماء النهر فلتستمرّ على حقّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانيّة إلى أنّها تتناول الماء لشربها من أوّل شهر أيّار إلى أواخر تمّوز.

ثامنًا: قبل الشروع بالشغل في عمل القناة يصير تحديد المحلاّت المقتضى أخذها لجرّ الماء فيها من أوقاف الديرَين ويصير تقويمها بمعرفة مخمّنَين اثنَين مشهورَين بالخبرة والذمّة من كلّ طرف واحد وتندفع قيمة هذه المحلاّت للوقف وإذا صار تعطيل على الوقف أو ضرر وقت الشغل بالقناة أو في المستقبل يصير تعويضها عليه بمعرفة مخمّنَين.

تاسعًا: ليس للكوبانيّة أي اللجنة إحداث طرقات في محلاّت الوقف منعًا للأضرار وإذا اقتضى إرسال فعلة أو معلّمين لتصليح القناة فلها ذلك وإذا حصل من ذلك تعطيل على الوقف فتعوّض القيمة وأمّا الطرقات القديمة فتبقى على عادتها وإن حصلت أضرار على الكوبانيّة فتصير التسوية عليه.

عاشرًا: إنّ الكوبانيّة تتعهّد بعدم إيقاع أضرار مادّيّة وأدبيّة على الوقف في الحاضر والمستقبل وإن صار فتعوّض القيمة.

حادي عشر: لا يصير بنايات عالية للملاهي والمسكرات بالقرب من دير مار يوسف البرج منعًا للأضرار المادّيّة والأدبيّة على الدير المذكور.

ثاني عشر: نظرًا لمشترى الكوبانيّة كامل مياه الطاحونتَين المذكورتَين أعلاه فيسوغ لها أخذ هذه من أيّ محلّ شاءت تحت سدّ الوطا فوق سدود الطاحونتَين المذكورتَين.

وحينئذ بموجب هذه الشروط وجّهوا الماء من جهة النهر الشماليّة وجرّوه

بجسر من حديد إلى الجهة القبليّة ولمّا وصل الماء إلى لحف الجبل المبنيّ عليه دير مار يوسف البرج المذكور ثقبوه حتّى نفذ في أرض ضبيّه وهناك صنعوا حياضًا لترويق الماء العكر وجرّه إلى بيروت بواسطة دواليب يديرها قسم من الماء المجرور. وبنوا هناك بعض بنايات وعمّر خلافهم من أصحاب الأملاك هناك حوانيت وجنائن حتّى أضحت تلك الأراضي القحلة كأنّها جنّة».

وعلى أثر تذليل العقبات القانونيّة المطروحة، قامت شركة مياه بيروت بإنشاء التجهيزات اللازمة لتأمين مياه الشفة إلى بيروت وقد لخّص الأب لامنس الوضع القائم خلال هذه الحقبة كما يلي(١):

«نهر الكلب: إنّ مياه هذا النهر تؤدّي خدمات عديدة كسقي المزروعات وتدوير الطواحين. إلاّ أنّ فائدتها العظمى ريّ بيروت وتزويد أهلها بالمياه الطيّبة بفضل شركة المياه المعروفة التي ذكرناها غير مرّة في مطاوي أبحاثنا السابقة. ومياه نهر الكلب تخزن ليس بعيدًا عن منبعها فتجري في قناة مكشوفة فتتبع تعريج الوادي وتوريبه حتّى تقرب إلى نحو عشر دقائق من مصبّ النهر في البحر فتنفذ في القلّة التي يعلوها دير مار يوسف البرج وتجري المياه في سرب يؤدّي بها إلى الضبيّه. وقد جعلت من مسافة أخرى كوى نقرت في عطف الجبل لرحض القناة إذا دعت إليه الحاجة ومن الضبيّه ترى القناة مكشوفة حتّى تبلغ أخيرًا معمل الشركة حيث أدواتها الدافعة ومصافيها قريبًا من محطّة الضبيّه وفي المعمل رقّاس مائيّ يدفع الماء في القساطل التي تجلبه إلى بيروت. وإذا قلّت المياه في فصل الصيف اتّخذوا آلة بخاريّة جهّزوها منذ بضع سنوات لوقت الحاجة. ولهذه المياه أحواض عديدة في تلّ مار متري تتجمّع قبل أن تقسّم على أحياء المدينة. وامتياز هذه الشركة كانت الدولة العليّة منحته للمهندس الفرنسويّ المسيو تفنين الذي نال أيضًا من تعطّفاتها امتياز أبنية المرفأ سنة ١٨٨٢ ثمّ تشكّلت شركة المياه كما هي اليوم سنة ١٨٧٦ وأنجزت بعد مدّة الأعمال التي بوشر بها قبل ذلك العهد بسنة وعرفت يومذاك بشركة مياه بيروت (...).

(١) الأب هنري لامنس: تسريح الأبصار فيما يحتوي لبنان من الآثار، الجزء الثاني، ١٩١٤، ص ١٧٣، وما يليها.

«ولمَّا انتهى حديثًا زمن الامتياز الممنوح لهذه الشركة جدَّدته على شروط اشترطتها عليها الحكومة السنيَّة منها أن تخفِّض أجورها وأن تمنح مجَّانًا كلّ يوم ٢٥٠ مترًا مكعَّبًا من الماء وأن تنقص قسط البلديَّة إلى ١٥,٠٠٠ فرنك وإذا استهلكت ديونها مع دفع الفائدة يكون ثلث الأرباح لبلديَّة بيروت.

«هذا وإنّ الاطِّلاع على أحوال هذه الشركة لأمر صعب جدًّا فلا يمكننا أن نعلم عن مدخولاتها ومصاريفها إلاَّ شيئًا قليلاً استفدناه من تقرير بعض الإنكليز. من ذلك أنّ الشركة كانت قد ربحت في سنة ١٨٨٤ ١٤٣,٢٨٧ فرنكًا وأنّ عدد المشتركين كان ١٥٦٣ وليس لدينا تفاصيل لِمَا قبل هذه السنة. ودونك جدولاً أخذناه أيضًا من مصادر إنكليزيَّة يبيِّن إجماليًّا حالة أعمال الشركة من السنة ١٨٩٠ إلى ١٨٩٦.

آثار لبنان

السنة	الدخول	المصروف	الربح الخالص	الاشتراكات	إشتراكات السقي
١٨٩٠	٣٠٢,٦٩٥ ف	٠٧٨,٦٧٤ ف	٢٢٤,٠١٧ ف	١٩٨٢	١٣٧
١٨٩١	= ٣١٢,٤١١	= ٠٨١,٧٥١	= ٢٣٠,٦٩٠	٢١٣٠	١٢٥
١٨٩٢	= ٣١٤,٨٦١	= ٠٨٧,٨٠٤	= ٢٢٧,٠٥٧	٢١٤٦	١٤٣
١٨٩٣	= ٣٢٢,١٦١	= ٠٩٦,٥٣٤	= ٢٢٥,٦٢٧	٢٣٢٣	١٤٢
١٨٩٤	= ٣٤٣,٠٦٣	= ٠٩٦,٢٩٣	= ٢٤٢,٨٦٩	٢٤٨٠	١٥٠
١٨٩٥	= ٣٥٢,٣٤٧	= ١٢١,٥٦٤	= ٢٣٠,٨٨٢	٢٨١١	١٣٧
١٨٩٦	= ٣٥٠,٢٨٠	= ١٢٠,٩٦٠	= ٢٢٩,٣٢٠	٢٨٩٦	١٥١

وللشركة رأس مال قدره ١٤٤,٠٠٠ ليرة إنكليزيَّة ويظهر من ترقّي أعمالها وزيادة عدد مشتركيها وإسراعها في تجديد الامتياز الممنوح لها أنّ أمورها على قدم من النجاح، هذا فضلاً عن ارتفاع أسعار الأقساط. على أنّ الشركة قد تحمّلت نفقات في جلب المياه خصوصًا لأجرة العملة التي حسبت في اليوم كما تحسب للعامل في لندن (٦ شلينات) ولثقب السرب في تلّ دير مار يوسف البرج الذي بلغ الأربعين في المئة من مجموع النفقات. وزد على ذلك ما صرفته في عدَّة دعاوي.

«والشركة تستطيع أن تسلّم في بيروت مترًا مكعّبًا من الماء في الثانية والاشتراكات تتزايد يومًا فيومًا إلاّ أنّ كثيرًا منها لا تتجاوز ربع المتر المكعّب فليس من ورائها ربح يذكر. وفي بيروت الآن ثلاثة أحواض قريبًا من تلّ مار متري أقدمها الحوض الأسفل محتواه ٢٨٠٠ متر مكعّب وقد بني حوض آخر قريبًا منه مضمونه ٣,٠٠٠ متر مكعّب والحوض الثالث هو الأعلى مشموله ٢١٠٠ متر والشركة تفكّر في ابتناء حوض رابع فيكون للشركة عند قطع المياه ما يكفي لتموين البلد مدّة ٤٨ ساعة. واعلم أنّ الآلة البخاريّة التي جُهِّزت في الضبيه وكثرت نفقاتها يبلغ معدّل شغلها في السنة نحو ٢٠ يومًا عند نقص المياه.

«وفي الضبيه ثلاثة أرباع الماء الذي يحرّك الرقّاس تنصبّ في البحر. أمّا الماء المستعمل لريّ السهول المجاورة فربحه لا يعبأ به لأنّ الزراعة هناك ليست بخصبة وذلك أنّ الريح البحريّة لا توافق زراعة التوت والليمون فلا يبقى إلاّ قصب السكّر والبقول. واعلم أنّ المياه في الضبيه تسقط من علوّ ١٨ مترًا فقوّتها كافية لتحريك الآلات اللازمة لتنوير بيروت بالكهرباء».

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ شركة أشغال مياه بيروت كانت قد عقدت عام ١٨٩٧ اتّفاقيّة جيّدة مع الدولة العثمانيّة مُدِّد الامتياز بموجبها لمدّة ٤٠ سنة أخرى حيث أصبحت نهائيّة في العام ١٩٥٠.

وفي عام ١٩٠٩ تحوّل الامتياز لشركة وطنيّة تدعى «الشركة العثمانيّة لمياه بيروت» لأصحابها السادة صبّاغ. ويشير دليل بيروت الصادر عام ١٩١٠ إلى أنّ ثمن المياه في هذا العام كان كالتالي[1]:

«فرنك	ثمن الماء
١٢٧	ثمن متر الماء تقاسيط (و١٢١ سلفاً)
٧٢	نصف متر
٤٠	ربع متر

(١) تقويم الإقبال: دليل بيروت ١٩٠٩ - ١٩١٠، ص ٨٦.

يصبّ متر المياه ليلاً نهاراً بظرف ٢٤ ساعة ١٠٠٠ ليتر عبارة عن ٨٠ جرّة ماء».

وتجدر الإشارة هنا إلى الدراسة المسهبة التي وضعها المهندس ألبير نقّاش (١٨٨٤-١٩٥٤) عن قضايا الريّ والمياه في لبنان وذلك ضمن مؤلّف **لبنان - مباحث علميّة واجتماعيّة** الذي صدر بهمّة إسماعيل حقّي بك عام ١٩١٨.

وقد جاء في هذه الدراسة في ما يعود لمنطقة نهر الكلب ما يلي:

«من المعلوم أنّ بعض الملاّكين الموجودين في ضواحي مدينة بيروت يسقون أرضهم من مياه نهر الكلب التي جرّتها الشركة العثمانيّة إلى هذه المدينة وقد جعلت الشركة المذكورة أجرة المتر المكعّب ١,٦٢٥ غرشاً فلو عدّلنا المدّة التي تحتاج فيها الأملاك إلى الماء ١٥٠ يوماً بلغ بدل إجارة المتر المكعّب في السنة ١٥٠ × ١,٦٢٥ = ٢٤٣,٧٥ غرشاً.

فإذا استخرجنا أصل الثمن باعتبار الفائدة ١٠ بالمئة لمبلغ ثمنه ٢٤٣٧ غرشاً ونصف الغرش وهو ثمن باهظ ومع هذا فطلب الماء متواصل وقد عجزت الشركة على إجابة قسم كبير من الطالبين وتسعى الآن الشركة المذكورة في رفع أثمان المياه...»[1].

إنّ شركة مياه بيروت العثمانية بنت على بعد ٥ كيلومترات تحت مخرج الماء من المغارة سدّاً لجمع المياه التي تسيل في مجرى النهر وقد اشترت ايضاً هذه الشركة مخرجاً للماء في قناة الوطا أو قناة الأمراء...[2].

ويبدو أنّ الحالة بقيت على ما هي بحيث إنّه من الجائز تلخيص الوضع القانونيّ خلال المرحلة الممتدّة بين تاريخ صدور الفرمان السلطانيّ القاضي بجرّ مياه ماء الشرب من نهر الكلب إلى بيروت وتاريخ صدور القرار رقم ٣٢٠ تاريخ ٩٢٦/٥/٢٦ وفقاً لما يتبيّن أدناه:

١ - «الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي يسير به أخذ الماء من

(١) ألبير نقّاش: لبنان، مباحث علميّة واجتماعيّة، بيروت ١٩٧٠، صفحة ٤٨٠.
(٢) المرجع نفسه، صفحة ٤٨٤.

الكوبانية إلى بيروت يكون مباحاً للانتفاع لمن كان يتناوله سابقاً. (البند الخامس من شروط الصلح بين الشركة والأهالي) (يراجع الختوني: **نبذة تاريخية في المقاطعة الكسروانية**، صفحة ٢١، طبعة عام ١٨٨٤).

٢ ـ «إنّ الأرزاق التي لها حقّ الشرب من ماء النهر فلتستمرّ على حقّها وعادتها القديمة قبل أخذ الماء للكوبانية إلى أنها تتناول الماء لشربها من أوّل شهر أيّار إلى أواخر تموز» (البند السابع من ذات المرجع المشار إليه سابقاً).

٣ ـ «إنّ القومبانية تعطي الماء للأملاك الموجودة في المحلّات المتعيّنة مجدّداً لجرّ الماء بحسب العادة القديمة» (الفقرة ٢ من الرخصة المعطاة لشركة الماء) (يراجع جرجي تامر: **الهديّة الوطنية في نظامات لبنان والآثار الدستوريّة**، صفحة ١٣٧، طبعة ١٩٠٩).

يستنتج إذن، أنّ الأشخاص المعنويّين أو الطبيعيّين الذين كانوا ينتفعون سابقاً من الماء الذي ينصبّ في النهر من تحت المحلّ الذي أخذت الشركة المياه منه لبيروت، في حين أنّ كلّ من كان يملك حقّ الشرب من ماء النهر أثبت في حقّه هذا شرط أن يتناول ماء الشرب من أوّل أيّار لأواخر شهر تموز، علماً بأنّ المادّة ١٢٦٢ من المجلّة قد عرّفت حقّ الشرب بأنّه «نوبة الانتفاع من الماء لسقي الحيوان والزرع» في حين أنّ حقّ الشفة هو شرب بني آدم والبهائم.

٤ ـ «باستثناء الاشخاص الطبيعيّين والمعنويّين المشمولين بأحكام العادات القديمة في منطقة نهر الكلب، يتبيّن بأنّ شركة مياه بيروت قد أمّنت ابتداءً من ١٨٨٤ اشتراكات ريّ وهذا الأمر ثابت في مؤلّف الأب لامنس الذي أورد ميزانيّة شركة مياه بيروت عن عامي (١٨٩٠ـ ١٨٩٦) والتمييز الحاصل بين الاشتراكات العائدة لمياه الشفة والاشتراكات العائدة للسقي [(١)] وقد أثبتنا هذا الجدول سابقاً.

كما أن المهندس ألبير نقّاش قد أثبت هو أيضاً في دراسته عن المياه المنشورة في مؤلّف **لبنان مباحث علميّة واجتماعيّة** الصادر عام ١٩١٨ مبدأ اشتراكات السقي في منطقة نهر الكلب مع تحديد أجرة المتر المكعّب.

(١) لامنس: المرجع المذكور سابقاً، صفحة ١٧٤.

وقد يعني هذا الأمر أنّ شركة مياه بيروت، بعدما أنهت وختمت الخلاف بينها وبين الأهالي وتحدّدت الحقوق في مياه نهر الكلب، قد ميّزت بين اشتراكات الشفة واشتراكات السقي.

وإنّ هذه القضيّة العائدة لجرّ مياه منطقة نهر الكلب الى بيروت كانت اختباراً قانونيّاً واقتصاديًّا وهندسيّاً بارزاً في المجتمع اللبنانيّ بين ١٨٧٩ و١٩١٤ ولا شكّ في أنّ القرارات التي أخذت تصدر من قبل السلطة المنتدبة بتنظيم الأملاك العامّة والمحافظة على المياه العموميّة قد استخلصت الكثير من هذه التجارب.

صدر عن دار المشرق

FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

LE PALÉOLITHIQUE
ET
L'EPIPALÉOLITHIQUE
DE LA SYRIE ET
DU LIBAN

DAR EL MACHREQ

PUBLICATIONS DU CENTRE CULTUREL UNIVERSITAIRE

RICHARD ALOUCHE

Évolution d'un
centre de villégiature
au Liban
(BROUMMANA)

DAR EL-MACHREQ ÉDITEURS BEYROUTH

RECHERCHES

ALBERT GATEAU

ATLAS ET
GLOSSAIRE NAUTIQUES
TUNISIENS

NOUVELLE FLORE
DU LIBAN ET DE LA SYRIE

par

PAUL MOUTERDE, S.J.

TOME TROISIÈME

ATLAS

DAR EL-MACHREQ SARL

«المقامات النصرانيّة» لابن ماري

المقامة الثالثة

حقّقها د. وحيد صبحي كبّابه ـ حلب ـ

.إبن ماري هو يحيى بن سعيد بن ماري، المسيحيّ البَصْريّ الطبيب (توفّي ١٢٢٥ م). إشْتُهِرَ بمقاماته الستّين، التي نَهَجَ فيها نَهْجَ الحريريّ، وقيل إنّه تفوّق عليه فيها. وله إلى جانب هذه المقامات شعرٌ جيِّد.

ويعود الاهتمام بهذه المقامات للأب أنستاس الكرمليّ، الذي نشر المقامة الأولى في مجلّة المشرق ٣ ـ ١٩٠٠ م ـ، ص ٥٩١ ـ ٥٩٨. وقد شاركه هذا الاهتمام الأستاذ نعمان أفندي الآلوسي، [كما هو مذكور في تقديم الكرمليّ للمخطوطة وعمله فيها (مجلّة المشرق ٣ ـ ١٩٠٠ ـ، ص ٥٩٢)] ومحمود شكري الآلوسي[١]. كما اهتمّ بهذه المقامات عبد الرزّاق الهاشميّ، الذي نشر مقامتَين منهما (في ثلاثين صفحة)، في مطبعة العرب، بغداد (١٣٣٨ هـ).

وممّن عمل على نشر هذه المقامات أيضًا محمّد بهجة الأثريّ، بحسب ما ورد في كتاب **الرسائل المتبادلة بين أحمد تيمور والأب أنستاس الكرمليّ**[٢]. ولكن، يبدو أنّ عمله بقي مخطوطًا، ولم يُنْشَر[٣].

---

(١) مجلّة لغة العرب، الجزء ٦ من السنة ٨ (١٩٣٠)، ص ٤٥٧.

(٢) صدرت في بغداد، ١٩٧٤، بتحقيق وتعليق: كوركيس عوّاد وميخائيل عوّاد وجليل العطيّة. أطلب ص ١٥٦ ـ ١٥٧ و١٦٤.

(٣) يذكر أحمد تيمور ضمن رسالته المؤرّخة في ١٥ أغسطس ١٩٢٣، أنّه رأى في المكتبة السلفيّة =

ولمؤلِّف ابن ماري أهمّيّته الكبيرة، لا لقِيمته الأدبيَّة واللغويَّة والتاريخيَّة فحسب، بل لِكَون صاحبه المسيحيّ الوحيد (في ذاك العصر) الذي كتب في هذا الجنس الأدبيّ(١).

هذا، والمخطوط الذي نعتمده، مكتوب بخطّ الأب أنستاس الكرمليّ، بقرينة المقدّمة والشروح على المقامة الأولى، وهي منشورة بنصّها في مجلّة المشرق كما ذكرناه سابقًا.

ويُلاحظ في هذا المقام أنّ الكرمليّ عمد إلى تشكيل هذا القسم من المقامات، على أمل العودة إليه لشرحه. لكنّه لم يشرح غير المقامة الأولى، على ما هو مُثبَت في المخطوط(٢).

= قطعة من هذه المقامات، «وعليها تعليقات للسيّد محمّد بهجة الأثريّ، وقد أرسل بها السيّد نعمان الأعظميّ لتطبع، ولكن بعد استطلاع رأيي» (الرسائل المتبادلة، ص ١٥٦ ـ ١٥٧). كما يذكر في رسالة ثانية، تاريخها ٩/١٠/١٩٢٣، جهلَه بما فعله الأعظميّ في هذه المقامات، بعدما عزم على طبعها بالمطبعة السلفيّة (الرسائل المتبادلة، ١٦٤). ويؤكّد محقّقو هذه الرسائل عمل الأثريّ فيها، فقد نسخها بخطّه وعلّق عليها شروحًا وهيّأها للنشر (الرسائل المتبادلة، ١٥٧، الحاشية ١٧١).

(١) هذا ما يراه الإكسرخُس يوسف نصرالله، ص ١٧٦ من كتابه: *Histoire du Mouvement littéraire dans l'Eglise Melchite*, Vol. III, Louvain - Paris, 1983.

(٢) لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنّني في التحقيق لم أُشِر إلى أخطاء التشكيل في المخطوطة، ممّا قد يقع سهوًا، وإلى أنّني ذكرت قبل الأبيات الوزنَ العروضيّ الذي نُظِمَت عليه. ومن الرموز المعتمدة في التحقيق: م: المخطوطة؛ < > للإضافة من عندي؛ [] للكلام الذي أضافه الناسخ إلى المتن.

المقامة الثالثة

<وتُعْرَف بالشعريَّة*>

حَكَى يَحْيَى بْنُ سَلاَّمٍ قَالَ: كُنْتُ فِي سَنَةِ خَمْسَ عَشْرَةَ، فِي دَارِ الإِمَارَةِ بالبَصْرَةِ، ذا رِوَايَةٍ ورَوِيٍّ، ورُوَاءٍ وَرِيٍّ[١]، أَمْوَقَ مِنْ زَخَمَةٍ[٢]، وأَسْهَلَ مِنْ كلمةٍ مُرَخَّمَةٍ[٣]. أَطْرَبَ مِن نَشْوَان، وأَثْمَلَ مِنْ نَشْوَان[٤]. فَعَايَنْتُ زِحَامًا قَدْ جَمَعَ بَيْنَ الأَشْرَارِ والأَخْيَارِ، ونَقَلَةِ الأَخبارِ والأَحْبَارِ[٥]. فَشَقَقْتُ بُهْرَةَ[٦] الزِّحام، وَفَكَكْتُ حَلْقَةَ الالْتِحام، حتَّى صِرْتُ أَغْلَقَ [مِن بَنَا]نِهم، وأَقْرَبَ إِلَيهِمْ مِنْ جَنَانِهِم[٧]. فَشَاهَدْتُ فَتًى يَطَّرِدُ مَاءُ النَّعِيمِ في وَجْنَتِهِ[٨]، ويُرْغِبُ فِيهِ لِمُدَاجَنَتِهِ[٩]. ويَخْتَارُ القَانِتُ[١٠] في حُبِّهِ النَّارَ على جَنَّتِهِ. فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ

• كذا ذكرها فلوجل، ص ٣٥٩ من كتابه Flügel, *Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich - Königlichen Hofbibliothek zu Wien* المطبوع في فينا ١٨٦٥.

(١) الرُّوَاء: حُسن المنظر. والرِّيّ: حُسْنُ الحال وكثرة النعمة.

(٢) ماقَ المبيعُ: رخص، وانضمام: كَسَد. والزَّخَمة: أن يكون اللحم فاسدًا كريه الرائحة.

(٣) رَخُمَ الكلام: لانَ وسَهُلَ. والترخيم في الأسماء حذف أواخرها لتسهيل النطق ـ كقولك إذا ناديتَ مالكًا: يا مالِ.

(٤) نشوان: سكران.

(٥) الحَبْر: العالم الصالح، وهو مأخوذ من تحبير العلم وتحسينه.

(٦) البُهْرة من الزمان والمكان: الوسط.

(٧) الجَنان: القلب. والبَنان: أطراف الأصابع. والكلام كناية عن القرب والعلوق.

(٨) إطَّرَدَ: جرى.

(٩) داجَن: داهَنَ وخاتَل. (والمعنى: لأنه داجن أليف طيِّب المعشر).

(١٠) قَنَتَ له: ذَلَّ وتَواضَعَ. والقُنوت: الإمساك عن الكلام في الصلاة. ويُقال للمُصَلِّي: قانِت. والقانت أيضًا: المُطيع.

ما يَسْتَنْزِلُ العُصْمَ(١)، ويَسْتَنْطِقُ البُكْمَ، وَيُرْقِصُ حَبَّ القُلُوبِ(٢)، وَيَهُزُّ مَنْ لَيسَ بِطَروب. ويُعْقِبُهُ ما يُسْتَدَرُّ بِهِ أَخْلافُ الشُّؤُونِ(٣)، ويُذَكِّرُ مَخاوِفَ وَقَعاتِ المَنُونِ. فَأَوْرَدَ في أُخْرَيَاتِ كَلامِهِ، وَخِتَامِ رَقْمِ أَعْلامِهِ: طُوبَى لِمَنْ لا يَجْمَحُ في فُرْصَةِ عَيْشٍ يَنْتَهِزُها، ولا يَجْنَحُ عِنْدَ لَذَّةٍ يُنْجِزُها. ويَأْخُذُ مِنَ الدَّهْرِ خَلْسَا، ولا يَخْطُرُ بِبالِهِ أَسَى، ويَرْكَبُ جَوَادَ المَرَحِ، ويَجْرِي في حَلْبَةِ الفَرَحِ. ويُجِيلُ قِدَاحَ الأَفْرَاحِ، ولا يُرِيحُ الرَّاحَ من الرَّاحِ(٤). وأَنْشَدَ: (من الهزج)

إِذَا أُعْـطِـيـتَ مِـنْ دَهْـرِكَ ... فِـي الأَفْـرَاحِ تَـقْـلِـيـدا
وَوُلِّـيـتَ حِـمَـى الـصَّـفْـوِ ... وَحُـكِّـمْـتَ المَقَـالِـيـدَا
فَـلاَ تَـغْـفَـلْ عَـنِ ادراكِ ... مَـا تَـرْجُـوهُ تَـرْدِيـدَا
ولا تَـلْـفِـتْ إلـى غَـيْـرِ ... مَـجَـانِـي لَـذَّةٍ جِـيـدَا

فالتَّوَانِي قَدْ(٥) أَسْعَفَ الزَّمَانُ بِلاَدَهُ واسْتَرَقَّ الجَذَلُ جِلاَدَهُ(٦). ولَقَدْ رَأَيْتُ مَنْ لَبِسَ الْعَبَا، وَأَنَا أُعْرِضُ عَلَيْهِ الزَّادَ أَبَا(٧). يَظُنُّ أَنَّ حِيَازَةَ الرَّاحَةِ بِإِتْعَابِ النُّفُوسِ، وَنَيْلَ الدَّرَجاتِ الرَّفِيعَةِ بالتَّقَمُّصِ بِلِبَاسِ البُوسِ. كَلاَّ، إِنَّمَا يَمْلِكُ عُرَى الخُلُودِ، مَنْ يَعْرَى لِفَرْطِ الجُودِ، وَيَضْبُطُ زِمَامَ كُلِّ نَفِيسٍ، مَنْ يَنْعُمُ بِهِ الْجَلِيسُ. ثُمَّ عَقَّبَ الهَزْلَ بِجِدٍّ، وبَرَضَ لَفْظُهُ بِنَجْدٍ(٨)، فقال الأَمِيرُ: مَنْ يُمِرُّ حَبْلَ العَذْلِ، فَيُنْشِطُ أَشْكَالَ البَذْلِ، وَيُكْثِرُ الذَّبَّ(٩)، وَيُحَذِّرُ عِصْيَانَ

(١) العُصْم: مَن اعتصموا بالجبل. ومنه: سآوي إلى جبل يعصمني من الماء.
(٢) حَبَّة القلب: مهجته.
(٣) أخلاف: مفردها خِلْف: المختلف. والشؤون: الدموع. والشَّأْن: العِرق الذي تجري منه الدموع.
(٤) الرَّاح الأولى: الأكف، الرَّاح الثانية: الخمرة ـ أي لا يكفّ عن شربها.
(٥) م: وقد
(٦) م: أسترق. واسترقّ: ملك. والجَذَل: الفرح. والجِلاد: الإبل الغزيرات اللبن، والمعروف أنّها العسلة الشديدة.
(٧) العَباء والعَباءة: كساء مفتوح من قُدّام يُلْبَس فوق الثياب. وأبا: (كذا)، لعلّها فعل (أَبَى) أي الأغنياء (مَن لبس العبا) يرفضون العطاء والجود عليّ.
(٨) في م: كلمة لم أتبيّن حروفها ومعناها. وأهل نجد يعرفون بعذوبة ألفاظهم. وبَرَضَ النبات: خرج بأرضه.
(٩) ذَبَّ: دفع عنه ومنع وحامى.

الرَّبّ. ولا يَغْتَرِ بتبجيلِهِ وكَثْرَةِ جِيلِهِ[1]؟ وَيَعْلَمَ أَنَّ الدُّوَلَ مُتَداوِلَةٌ، وَرَواسِيَ الجِبالِ زَائِلَةٌ، وأَنَّهُ سَيُلاقِي خُطُوبًا هائِلَةً، وَسُيُولَ مَهالِكَ سائِلَةً. وَيُوقَفُ بَيْنَ مَسائِلِهِ وسائِلِهِ، ويعتاصُ[2] عَلَيْهِ نَهْجُ مَسائِلِهِ؟ فالرَّابحُ مَنْ فَلَجَتْ حُجَّتُهُ، وَأَنارَتْ في الحَيِّ مَحَجَّتُهُ. ثُمَّ يَسْأَلُ عَن حَمِيمِهِ[3] وَنَديمِهِ، وَحَديثِهِ وَقَديمِهِ. فَالمُنادَمَةُ مُتْعِبَةٌ لِلْفِكْرِ، وكادَةٌ لِلذِّكْرِ.

< فأجاب الفتى > :

تَاللهِ ما تَوَشَّحْتُ بِأَنْفالِها[4]، ولا تَوَشَّحْتُ لِمَقالِها، وفي يدي دُرَّةٌ، [ولا يُنْدَى لي بِمِزْقَةِ ذَرَّةٍ[5]]. وورائي[6] مَنْ لا يُعْذِرُ عنده مُتعذِّرٌ[7]. فلقد تَمَنَّيْتُ أَنْ تُعَدَّ حليلتي في الأَيامى[8]، ولا أُعَدَّ في زُمَرِ النَّدامى. فالنَّجا النَّجا، لم يَبْقَ فيها خيرٌ يُرْتَجى. وَأَنْشَدَ: (من الكامل)

وَلَقَدْ نَدِمْتُ عَلَى المُنادَمَةِ الَّتي ضَيَّعْتُ عُمْري حافِظًا آدابَها
جَدَعُوا عَوارِيَها، وَخاضَ مَعِينُها فَذَوَى النَّضيرُ، وَقَطَّعُوا أَسْبابَها[9]
فالسَّمْحُ غَفَّى طُرْقَها، وَنَفَى الكَرَى عَنْ طَرْفِها بلُهًى، وَراشَ سِبابَها[10]

---

(١) جال: جَوْلاً وجَيلانًا: طاف في المكان ودار.
(٢) م: يَعْتاصُ. واعتاص: إشتدَّ وامتنع الأمرُ عليه فلم يهتدِ إلى الصواب.
(٣) الحميم: الصديق أو القريب الذي تهتمّ بأمره.
(٤) أَنْفال: المفرد النَّفَل: الغنيمة والهِبَة.
(٥) المِزْقَة: القطعة من الثوب ونحوه. وفي م: مَذْقَة بالذال. وهي اللبن الممزوج بالماء. والمعنى الأوّل أصحّ يستقيم مع السياق.
(٦) م: ووراي
(٧) أعذر: أبدى عذرًا. والهاء في (عنده) محذوفة في الأصل. والمعنى: لا يقبل عذرًا عن أمر صعب.
(٨) الأيامى: الأَيِّم من فقدت زوجها (للمذكّر والمؤنّث).
(٩) جدع: قَطَعَ، حبس عنه الخير، والعواري: العارية ـ الإعارة وما تعطيه غيرك على شرط أن يعيده لك... وخاض الشرابَ: خلطه. والمَعين: الماء الجاري. والأسباب: الوُصَل والمودّات ـ وأسباب العيش: ما يُتَوَصَّلُ به إلى المعيشة.
(١٠) السَّمْح: الكريم. غَفَّى: دَرَسَ ومَحا. لُهًى: العطايا ـ وفي م: لُهًا، وهي جمع لَهاة: أي اللحمة المشرفة على الحلق. راش السَّهمَ: ألزق عليه الريش، وأعطى... السِّباب: مصدر سابَّ: شاتَمَ ـ والمعنى: أسكت بعطائه ذمَّ الناس.

كَثُرَ عَنَاؤُها، وأَجْنَاؤُها[1] أَبْنَاؤُها. فلا ماؤُها مَشْرُوعٌ، ولا شارِعُها مَتْبُوعٌ. ولا نَجْمُها يُرْصَدُ، ولا رَبُّهَا يُقْصَدُ. فالبيتُ خالٍ مِن صَفَدٍ[2]، والبابُ عارٍ مِن حَفَدٍ[3]. والحَشَا حَشْوَهَا الطَّوى، والأضالِعُ طَيُّها الخَوَى[4]. غابَ المُساعِدُ، وبانَ السَّاعِدُ. وَقَلَّ المُوافِقُ، وغَلَبَ المُنافِقُ. فلا بَابٌ يَرْفَعُ نائِبَةً، ولا ثَنِيَّةٌ تَثْنِي السُّرَى ثائِبَةً[5].

قال الراوي: فما كان إلاَّ كَعَبَّةِ طَائِرٍ، ولفتةِ حائِرٍ[6]. حتَّى سَمِعْتُ صَوْتًا رَخِيمًا، يَرُوقُ فَزَعًا وَخِيمًا[7]. فَتَلَفَّتُّ فإذا بفتاةٍ تَسْتَوْقِفُ البَصَرَ، وتُعِيدُ ذا اللَّسَنِ حَصِرًا[8]. وهي تَقُولُ: أَحَشَفًا وسُوءَ كِيلَةٍ[9]، ونَحْنُ لا نَمْلِكُ بِيتَ لَيْلَةٍ[10]؟ أَغِيرَةٌ وجُبْنًا، وقِلَّةٌ وغَبْنًا[11]؟ أَتَرُومُ أن يَفْرَقَ ما أَلِفْتُ[12]؟ أَمَا تَعْلَمُ حالَ مَنْ خَلَفْتُ[13]؟ أَمَا الجَوَى زَادُهُم، والفَقْرُ رِدادُهُم[14]، والأَسَى أنِيسُهُم، والسَّهَرُ جَلِيسُهُم، والطَّوَى سَمِيرُهُم، والظَّمَأُ طَيْرُهُم[15]؟ فلا يَسْتَأْخِذُ[16] بانْصِرافٍ، ولا يُمَتِّعُهُم بِعَيْشٍ صافٍ[17]. ثُمَّ

---

(١) مفردها الجاني: مرتكب الذنب. وكَثُرَ: غلبَ في الكثرة.
(٢) الصَّفَد: العطاء
(٣) الحَفَد: الخَدَم ـ والكلام كناية عن الفقر وسوء الحال وانحطاط المنزلة.
(٤) الطوى: الجوع. والخوى: خلوّ الجوف من الطعام، والفضاء بين الشيئين.
(٥) الثَّنِيَّة: ما يَكُفُّ ويثني. السُّرى: سير الليل (المشقّة). ثاب: عاد.
(٦) عَبُّ الماءَ: شربه أو كرعه بلا تنفُّس. والكلام كناية عن السرعة.
(٧) راق: صَفَا. أي الفزع ظاهر في الصوت صافيًا. والخيم: الطبيعة والسجيّة.
(٨) اللَّسَن: الفصاحة. والحَصِر: من حَصَرَ: عَيِيَ في النطق. وفي م: حَصَرَ.
(٩) مثلٌ يُضْرَب لمن يجمع خصلتين مكروهتين. والحَشَف: أرْدَأ التمر أو اليابس الفاسد من التمر.
(١٠) البيت والبِيتَة: القوت. يقال «له بيت ليلة» أي قوت.
(١١) الغَبْن: ضعف الرأي.
(١٢) فَرَقَ: فَصَلَ. أي التفريط بما تملك.
(١٣) خَلَفَ: ترك خَلْفًا ـ والمقصود أولادها.
(١٤) م: رِدَادُهُم. ولا معنى لها هنا. والرِّدَاد والرِّدَاد: الاسم من رَدَّه بمعنى صَرَفَه. ولا يتناسب هذا المعنى مع السياق.
(١٥) أي لا يفارقهم. وفي م: طِيرهم، بكسر الطاء.
(١٦) إستأخذ: إستكان وطأطأ رأسه من وجع.
(١٧) أي لا هو يفارق ولا هو يفيد أولاده.

إِسْتَعْبَرَتْ[١]، لَمَّا عَبَّرَتْ، فَأَنْشَدَتْ: (من السريع)

تَخْلِفِي زَغَالِيلٌ بِلاَ مِيرَةٍ ... يا ذَا النَّدَى أَلاَ يُمَصُّ النَّوَى[٢]

وَأَنْتَ مَنْ إِنْ رامَ بَذْلَ النَّدَى ... يَسْلُبه العَافُونَ ما قَدْ حَوَى[٣]

مَا بَالُ حَظِّي رَوْضُهُ ذابِلٌ ... وَنَجْمُهُ دُونَ الْبَرايا خَوَى[٤]

إِنْ كانَ قَدْ قَصَّرَ فِي حَالَةٍ ... أو لَفْظَةٍ رَمَّدَ لَمَّا شَوَى[٥]

فَدَعْهُ يَمْضِي طَالِبًا نَائِلاً ... فَقَدْ دَهَانَا في ثَرَاهُ الثَّرى[٦]

قال الراوي: فَرَقَّ لَهُمَا الأَمِيرُ، وَأَخَذَ فيما يَرْفُو بِهِ حالَهُمَا وَيَمِيرُ[٧]. فَمُذْ بَزَغَتْ شَمْسُ إِقْبالِهِ، طَارَحَتْهُ في أَقْبالِهِ[٨]. فَأَخَذَ بِيَدِ ظِلَّتِهِ[٩]، وضَرَبَ صَفْحًا عَنْ أَدِلَّتِهِ. وأَنْشَدَ: (من مجزوء الرجز)

لَوْلاَ حُضُورُ ظِلَّتِي ... مَا حُلَّ لِي عَقْدُ نَدَى

ولا رَحَلْتُ ظَافِرًا ... بِحَادِثٍ قَدِ اعْتَدَى

وَطَالَ فِي قُرْبِ الجَدَا ... وما حَوَتْ كَفِّي المَدَى[١٠]

خُذْ مَا تَرَى اليَوْمَ وَدَعْ ... أَمْرًا وَلَوْ عَزَّ غَدَا

فالوقتُ كالسَّيْفِ فَصَلْ ... مِنْ كُلِّ شَيءٍ ما بَدَا

وصَيِّرِ الأَرْضَ ذَرَى ... وكُلَّ صُقْعٍ يُنْتَدَى[١١]

---

(١) بَكَتْ.

(٢) المِيرَة: الطعام الذي يدَّخره الإنسان. والنَّوَى: جمع نواة التمر. أيْ حتّى هذه لا يجدونها.

(٣) العافُون: طالبو الفضل والرزق.

(٤) في م: ذابلاً (بالنصب). خوى النجم: مال إلى الغيوب

(٥) رمَّد الشيء: جعله في الرماد. ورمّدت الناقة: أضرعت. والمثل كناية عن شدّة الكرم.

(٦) ثراه: غناه. والمقصود: الفقر ــ الثرى: التراب. فالزوجة تسخر من غنى زوجها الذي حطّهم في الحضيض.

(٧) رفا: أصلح. مَارَ يَميرُ وأمارَ عياله: أتاهم بالطعام والمونة.

(٨) الأقبال: مفردهما قُبْل وقُبُل. يقال «أَقْبَل قُبْلَه» أي قصد قصده. فالمعنى هنا: سألته عن مقاصده فيما فعل.

(٩) الظُّلَّة: الظِّلال. وأراد زوجته التي هي في ظِلِّهِ أي في ذَراه وكنفه.

(١٠) الجَدَا: العطيّة. المَدَى: الغاية.

(١١) م: صَيِّرْ ذَرًا. والذَّرَى: الملجأ. تقول «اتَّخذت الحائطَ ذَرًى لي» أي أَوَيت إليه. والصُّقْع: الناحية. وانتدى منه: أصاب خيرًا، وانتدى القومُ: إجتمعوا في النادي.

ولا تَـــرِدْ مـــديـــنـــةً   تَـلْـقَـى[1] بمَـرْآهـا الـرَّدَى
قَـدْ سَـارَتِ الـبَـصْـرَةُ بـي   لِـفَـرْطِ ذُلٍّ يُـرْتَـدَى
هـذا حَـديـثـي و[هـانَ] مَـنْ   أَسْـمَـعْـتُ، لَوْ أَجْدَى النَّدَا[2]

ثُمَّ سَارَ حَثًّا، يَغْبِطُهُ مَنْ كانَ يُرْثَى[3].

---

(١) م: تلقَ.
(٢) النّدا: مخفّفة من النّداء. وأجدى: نفع. هان: لان وسهل. أي لو نفع الكلام لَلاَنَ مَن سمعه لحالي.
(٣) أي سار سيرًا حثيثًا: سريعًا. ومَنْ كان يُرْثَى لحالهم: لعلّه قصد أولاده.

رُوكُس بن زائد العُزَيزِيّ
صوتُ صارخٍ في البادية

سامي حلاّق اليسوعيّ

في منطقة الشمَيْساني، وفي منزل يُشرف على مدينة عمّان، يعيش الكاتب الأردني، روكس بنُ زائد العزيزيّ، أيّام خريف عمره بهدوء وسلام، بعد أن قضى حياة هي أشبه بحياة البداوة في الحلّ والترحال، وتنقَّل بين مدن الأردنّ وفلسطين ليعلِّم اللغة العربيّة، ولينقِّب في تراث بلاده، وليخلِّد تاريخ أجداده العرب.

ومَن يزور دارة الأستاذ العزيزيّ، يدرك من الوهلة الأولى علوَّ منزلة ذلك الإنسان. فالشهادات التقديريّة، والأوسمة، والدروع تحجب عن عيني الزائر لون جدران صالة الاستقبال. ورغم سموّ مقامه، فهو يستقبل زائريه بحفاوة، ويشعرهم بشيء من شِيَم عرب البادية.

وفي مكتب الأستاذ العزيزيّ ـ زنزانته كما يقول ـ حيث تتكدَّس الكتب والمعاجم، أجرينا معه الحوار التالي:

س: حدِّثونا عن بداياتكم الأدبيّة: كيف بدأ اهتمامكم بالأدب، وعلى يد مَن تخرَّجتم، ومَن هم الأشخاص الذين أثَّروا فيكم؟

ر. ع: الحقيقة، أنّي اعتمدتُ في البداية على نفسي. فحين بلغت سنّ الدراسة، كانت الحكومة العثمانيّة قد استولت على جميع المدارس الكاثوليكيّة،

وفرضت علينا تعلُّم اللغة التركيَّة. فكنّا ندرس اللغة العربيَّة بالتركيّ. وعندما سقطت الدولة العثمانيَّة سنة ١٩١٨، عُيِّنتُ معلِّمًا. وكنت أبذل جهدًا أكبر من جهد التلاميذ لكي أُحضِّر دروس اللغة العربيَّة. وكان هناك كاهن عربيّ اسمه الأب أنطون حيحي، وهو راهب ساليزيانيّ، انضمَّ في ما بعد إلى بطريركيَّة اللاتين في القدس. وكان خطيبًا مفوَّهًا، ويعشق كتابات المرحوم إبراهيم اليازجي. فتأثَّرت به. وقد وهبني الله ذاكرة مصوِّرة تجعلني أحفظ الشيء من أوّل مرّة. فحفظت كتاب **كليلة ودمنة** بجزأيه. ولكي أنتصر على قضيَّة القواعد، كنت آخذ أحد الفصول من هذا الكتاب، وأكتبه بالتشكيل، وأطابقه على الكتاب الذي كان عندي مشكّلاً، فأرى الأغلاط التي ارتكبتها، ولكنّني لم أكن أدري أسباب أغلاطي. فنبَّهني هذا الكاهن وقال: «يجب أن تتعلَّم القواعد». وأحضر لي كتب الشيخ رشيد الشرتوني. وبهذا التوجيه، استطعت أن أبدأ دراسة القواعد من البداية. وتدرَّجت في أجزاء كتب الشرتوني: الأوَّل والثاني والثالث ثمّ الرابع. وصرت أُطبِّق ما درسته. وعلَّمت العربيَّة فضلاً عن أدبها، مدّة ٥٦ سنة. فأنا علَّمت وتعلَّمت.

وللكاهن المذكور فضل آخر عليّ. فقد تعلَّم في مدرسة الساليزيان، وهناك يهتمّون بالتمثيل، وهو أمر لم تعرفه قريتي **مأدبا** إلاّ سنة ١٩١٣ حين قُدِّمت فيها تمثيليَّة هزليَّة عنوانها **هات الكاوي يا سعيد**، مثَّلها الأب يوحنّا بونفيل. وبقي هذا التمثيل في ذاكرتي، وصرت أكتب روايات تمثيليَّة بفصل واحد. وإذ كنت أُدخل فيها قضايا غراميَّة، صعب علينا تمثيلها في الدير. فكنّا نمثِّلها مع أصدقائي في البيوت. وكنت أقوم دومًا بدور البطل. وفي تلك الفترة أَلَّفت تمثيليَّة **العاشقان**، وتمثيليَّة **المتمرِّدة**، وتمثيليَّة **الشيخ**، وتمثيليَّة **الفيلسوف**، وكلّها كانت بفصل واحد. وفي ما بعد، اتَّجهت إلى تمثيل الروايات العالميَّة. واعتمدت كثيرًا على الروايات التي طبعها الآباء اليسوعيّون: **الرشيد**، **في سبيل التاج**، **يوليوس قيصر**، **صلاح الدين الأيّوبيّ**... وعندما انتقل عملي من مأدبا إلى السلط، اتَّجهت في هذا الاتّجاه أيضًا وأحييت التمثيل، وكذلك **الأمر حين علَّمت في عجلون** وعمّان.

س: إذًا، كان إنتاجكم الأدبيّ يقتصر على التأليف المسرحيّ؟

ر. ع: كلاًّ. فقد بدأت منذ سنة ١٩٢٢ بمراسلة الصحف. وكان عندنا في مأدبا أب مارونيّ اسمه يوسف الصافي، فقال لي مرّة: «لا تحصر نفسك في هذه الصحف. وسأعرّفك بصحيفة **الأحوال** البيروتيّة». وبالفعل، عرّفني بها وصرت أراسلها، فتنشر لي مقالاتي بتوقيع مغفل. ثمّ انتقلت إلى مراسلة مجلّة **العصبة الأندلسيّة** في البرازيل.

س: هل ترون أنّ الحركة الأدبيّة اليوم هي في نموّ مستمرّ، أم أنّها في حالة انحدار؟

ر. ع: هناك صنفان من الأدب: واحد ينحدر انحدارًا شنيعًا جدًّا ويعاني من التمزّق، وثان يتماسك. والصنف الانحداريّ هو ذلك الأدب الرخيص الجديد الذي ينكر الماضي. فيأتيك واحد ويقول: «ماذا عمل لنا خليل مطران؟ ماذا عمل لنا الرصافي؟ ماذا عمل لنا الزهاوي؟» وأنا أقول لهذا: «ماذا عملت أنت يا سيّدي؟ فإذا كان هؤلاء لم يصنعوا شيئًا، وتأتيني بقصيدة لا تفهمها أنت نفسك». فهناك شعر يُنشر وقد وصل إلى درجة كبيرة من الانحلال. ولكن لحسن الحظّ، هناك أشياء ترتقي.

س: هل من تطوّر حدث في كتابات روكس العزيزيّ؟

ر. ع: في البداية كانت كتاباتي مسرحيّات ومقالات للصحف كما ذكرنا. وفي ما بعد اتّجهت إلى خدمة الأدب، وقد طبع لي حتّى الآن ٦٨ كتابًا، منها ستّة شوركتُ فيها، وثلاثة شاركت فيها، والباقي كتبته في تاريخ الأدب، والتراث الأردنيّ، وقواميس في التعابير الأردنيّة ولهجاتها وتأصيل ألفاظها. فكتاباتي توزّعت إذًا على القصّة وتاريخ الأدب والتراث[١].

س: هل لكم أن تحدّثونا عن خبرتكم مع المعاجم؟

---

(١) راجع لائحة مؤلّفات العزيزيّ في ملحق هذه المقابلة.

ر. ع: في الواقع أوّل كتاب نقدته هو قاموس **المنجد** في طبعته الأولى. فقد كنّا في مجلس المرحوم المغفور له الأمير عبدالله. وكان يتعمّد أن يطرح علينا أسئلة معجزة، قال: «مَن يعلم منكم كلمة عربيّة هي في صيغة المضارع، وهي فعل ماض؟» ولم يستطع أحد منّا أن يجيب. فقال الشيخ فؤاد الخطيب، وكان شاعرًا عنده: «سموّكم أعلم بهذا». فقال: «هي كلمة يرنأ»، ومدّ الخطيب يده على قاموس **المنجد** فقال الأمير: «ما لك **وللمنجد**، فهو لا ينجد نفسه». وحين غادرت المجلس وعدت إلى السلط، جعلت همّتي أن أطالع **المنجد** كلمةً كلمة، وأوازنه مع القواميس الأخرى، فوجدت نحو ثلاثمائة كلمة ناقصة. وبدأت أنشر هذا في مجلّة **الإخاء** التي كان يصدرها المرحوم سليم القبعين فتنبه المرحوم الأب أنستاس الكرمليّ إلى أوّل مقال نشرته في هذه المجلّة عن نقد قاموس **المنجد**، ووجّه نظر تلميذه الدكتور مصطفى الجوّاد، وهو قمّة في اللغة والتاريخ والبلدانيات، وكان في سنّ يماثل سنّي، فرجاه بأن يردّ عليّ. طبعًا، كان الجوّاد يعتمد على مكتبة الأب المرحوم أنستاس الكرمليّ التي تضمّ أكثر من خمسة وعشرين ألف مجلّد، وعلى مكتبتي الجامعة ودار الآثار في بغداد، وعلى مكتبته الخصوصيّة، وقد علمت في ما بعد أنّها تضمّ أكثر من عشرين ألف مجلّد. أمّا أنا في السلط مع **المنجد** وقاموسَي **الصحّاح** للجوهريّ **ومحيط المحيط**. وبدأت الجدالات بيننا على صفحات مجلّة **الإخاء**، ودامت سنة كاملة. وأشهد بالحقّ أنّه كان عالمًا، وكنت نزقًا في مجادلاتي. وكنت أتهكّم عليه. وقد استفدت كثيرًا من هذه الجدالات. وبدأت أعمّق مطالعاتي، فاشتريت كتاب سيبوَيه وقرأته بدقّة واكتشفت أنّ اللغة العربيّة بحر كما قال السيوطيّ: ١٢،٢٥٢،٠٥٣ كلمة بين مستعمل ومهمل. فمَن يستطيع أن يخوض هذا البحر؟ وأخذت أتعمّق في هذا، والحمدلله، وصلت إلى ما وصلت إليه.

س: على ذكر المعاجم، لماذا تعاني مكتباتنا العربيّة من نقص شديد في القواميس الحديثة، ودوائر المعارف؟ ولماذا أخفقت جميع المحاولات الرامية إلى هذا الهدف رغم الدعم المادّي لها؟

ر. ع: الذين بدأوا في المعاجم هم أوّلاً أفراد، ولم يعتمد أيّ منهم على

ميزانيّة أو دولة لتدعمه. لذلك كان العمل فرديًا لا يستعمل الطرق العصريّة. **فلسان العرب** مثلاً، أُلّف لخدمة الشعراء، لكي يجد هذا الشاعر في المعجم كلمة تسند قصيدته. وقاموس **الصحاح** للجوهريّ يتبع الأسلوب ذاته. فهي إذًا قواميس فقيرة أو ضعيفة لم تستوعب من اللغة العربيّة، التي قلنا إنّها تحتوي على حوالى ١٢ مليون كلمة، إلاّ اليسير. فماذا احتوى قاموس **لسان العرب**، أو **تاج العروس**؟ وزيادة على ذلك، كلّما كانت تعرض لهم كلمة أعجميّة، وهم لا يعرفون أيّ لغة أعجميّة، كانوا يكتفون بالقول: إنّها كلمة أعجميّة لأنّها لا تنطبق على القياس العربيّ، ولا يذكرون كما في المنجد: هذه الكلمة من الآراميّة، وهذه من السريانيّة، وهذه من اليونانيّة، أي ردّ كلّ كلمة أعجميّة إلى أصولها. وهذا نقص في معاجمنا. ولأنّ الأمور بدأت بهذا الشكل، لم يتتج لدينا عمل متكامل.

س: لقد أنجزتم بمفردكم كتابة معاجم عن التعابير والألفاظ الأردنيّة. فهل تعتقدون أنّه ينقصنا اليوم أناس يضحّون بوقتهم وجهدهم للقيام بعمل كهذا أم أنّه على الحكومات العربيّة أن تتبنّى مثل تلك المشاريع؟

ر. ع: لنَقُلْها بصراحة: إذا تبنّت الدول العربيّة أيّ مشروع من هذا النوع فإنّه يموت. وعندنا مثل يقول: «إذا أردت أن تقتل مشروعًا حوّله إلى لجنة». فحكوماتنا العربيّة غير متّفقة في ما بينها. وفي مشروع كهذا نرى أنّ كلّ دولة تحاول أن تجعله مشروعها هي. فالكويت مثلاً، بدأ بإحياء التراث، وطبع كتبًا، ولم يسعَ إلى توزيعها، بل أبقاها في المخازن. وهكذا في كثير من الدول: إذا تبنّت موضوعًا من المواضيع، تحتكره، وتُبقيه يموت في المخازن.

س: أتظنّون أنّ هذا هو أيضًا سبب عدم الوصول إلى تعريب كلمات أجنبيّة دخلت حياتنا المعاصرة؟ وأنّ من أسباب الاضطراب ظهور مجمع للغة العربيّة في كلّ دولة؟

ر. ع: أنا لا أنكر فضل المجامع اللغويّة. لكن تعدّدها ضرر في عملها. فكلّ مجمع يبحث وينقّش ويعطي اصطلاحات جديدة ثمّ يبقيها في مخازنه. وليس هناك اتّصال بين هذه المجامع. والآن، هناك اتّحاد للمجامع اللغويّة العربيّة، لكنّه

اتّحاد يكاد أن يكون شكليًا. فعندما نقرّ كلمة أو اصطلاح في الأردنّ، لا يعمّم هذا الاصطلاح على المجامع اللغويّة الأخرى لكي تعترف به وتستعمله، ولا يوزَّع على الجامعات للاستعمال. وقد عرّبنا المناهج التدريسيّة الجامعيّة في الأردنّ، لكنّ الجامعة رفضت قبول تعريبنا، في حين أنّ دولاً أخرى كالجزائر أخذت منّا هذه الكتب. ونحن نسعى الآن للحصول على قانون يعطي مجمع اللغة العربيّة نوعًا من السلطة، ليفرض على الجميع ما يقرّره...

وهناك أيضًا مشكلة أخرى في التعريب، وهي الخوف من بعبع الاستعمار وما هو أجنبيّ في قبول بعض المصطلحات الأجنبيّة. فنحن لم نتّعظ من الماضي. كان الجاحظ يذهب إلى أصحاب المهن ويسألهم: «ماذا تسمّون هذا؟». فيجيبونه، ويسجّل الاسم كما يقولون، ويثبّته كما قالوه سواء كان عربيًا أو أعجميّ الأصل، لأنّ هؤلاء الجماعة أصدق منّا نظرًا في القضيّة التي تخصّهم.

س: إذًا، على مجمع اللغة أن ينطلق من الحياة ليحدّد تعابيره!

ر. ع: نعم. ولكنّنا نعكس الآية، ونفرض الذي نراه مناسبًا خوفًا من الاستعمار. كان المرحوم طه حسين يقول في سلسلة من المقالات: «من الحماقة أن أقول أنا الأديب للطبيب: أنا أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للطبّ. أو للمهندس، أريد أن أبتكر لك اصطلاحات للهندسة. دع هذا الرجل يعمل اصطلاحاته ويقدّمها لي، وأنا أرى، أنظر فيها، ما الذي يوافق اللغة العربيّة والأوزان العربيّة، وينسجم معها، وأقرّه كما جاء من هذا الرجل. فليس لي الحقّ أن أقول لرجل سمّى ابنه أحمد: «إنّ اسم أحمد لا يعجبني، سمّه محمودًا». فما دام سمّى ابنه هكذا نقبله كما هو.

س: هل تعتقدون، بحكم خبرتكم في التدريس، أنّ أسلوب التعليم في الوطن العربيّ يساعد على التفكير، أم أنّه يعتمد على الذاكرة فقط؟

ر. ع: الحفظ ينمّي الذاكرة. والذاكرة ثروة. ولكن إذا تحكّمت فينا الذاكرة وحدها فهذا حماقة. مرّة جاءنا أحد الزوّار إلى مدرسة السلط الحكوميّة، وطرح كثيرًا من الأسئلة على الطلاّب، ثمّ قال: «تلاميذكم عبيد الذاكرة لأنّهم

يصمون». وجاءتنا أيضًا ملاحظة من جامعة لندن على تدريس التاريخ تقول: «تلاميذكم يحفظون التاريخ ولكنّهم لا يفكّرون تفكيرًا تاريخيًّا». تحكّم الذاكرة يقتل التفكير. ولكنّنا لا نستغني عن الذاكرة، لأنّها هي الأساس. وإذا فقد الإنسان الذاكرة فقد كلّ شيء. فيجب علينا أن نحترم الذاكرة، ولكن في الوقت نفسه، علينا أن نعلّم أبناءنا التفكير.

س: لكم مؤلّفات كثيرة في التراث الأردنيّ، وحول مسألة التراث هناك جدالات كثيرة. فالحياة المدنيّة المعاصرة خلقت أزمة في الهويّة العربيّة، خصوصًا في البلاد ذات الماضي القريب المتوغّل في البداوة. فهل الاهتمام بالتراث هو حنين إلى الماضي ورفض للتحضّر؟

ر. ع: البداوة هي الأصل. إنّها أصل المجتمعات. وجميع متحضّري اليوم، على الأقلّ في الأردنّ، إذا رددتهم إلى أصولهم، تردّهم إلى القبائل العربيّة. فالبداوة ليست خطرًا، إنّها مرحلة من المراحل ولا بدّ لها من أن تتطوّر. والحضارة نفسها، لا غنى لها عن البداوة من حيث القِيَم النبيلة. فأنا أشعر بشيء من الراحة في تعاملي مع بدويّ «نظيف». وعندما يكون البدويّ بطبيعته النظيفة، يكون إنسانًا بكلّ ما تحمّله الكلمة من معنى: أمينًا، صادقًا، كريمًا، شجاعًا... ونحن في حاجة إلى هذه المزايا. ولكن هذا لا يعني أن أظلّ في البادية. فأنا لا أريد أن أعيش في البادية. ولكنّ الحسنات الموجودة في البادية، من الخير أن نتحلّى بها.

س: يتّهم بعضهم روكس العزيزيّ بأنّه لا زال يعيش تحت الخيمة. فجميع كتاباته تتناول موضوع البادية، تعابيرها وشخصيّاتها، فهل ترفضون هذا الاتّهام؟

ر. ع: أنا أعتزّ بهذه التهمة. فمنذ بضعة أيّام اتّصل بي أُناس من السعوديّة، وقالوا لي: «نرجوك أن تصف لنا منزلك»، فقلت: «لماذا؟». قالوا: «لأنّنا نريد أن نبعث لك برسالة». فوصفت لهم المنزل. وبعد ثلاث ليال، ساروا من الجوف بسيّارتهم، إلى أن وصلوا إلى هنا لكي يشكروني. «تشكروني؟! لماذا؟ ماذا صنعت لكم؟» قالوا: «أنت رددت لنا هويّتنا. فقد شتمنا الناسُ وقالوا إنّنا شعب وضيع، وأنت قلت إنّنا أُمّة نجيبة ورددتَ لنا هويّتنا». وهذا لم أره من أيّ حضريّ ممّن

خدمتهم، ولم أسمع واحدًا منهم يشكرني، لا هاتفيًا، ولا كتابيًا. وأنا لا ألومهم، لكنّني أقول إنّ البدويّ يتمتّع بمزايا علينا أن نعترف بها. ولكن لا يجوز أن نقيم في البداوة. وعلى التعليم أن يشمل البدو كما الحضر. ففي القديم، كان التعليم عند البدويّ عارًا.

أنا لا أعترف بأنّ البداوة يجب أن تكون هي الأصل. فالبداوة طور من الأطوار الذي مررنا به كلّنا، حتّى أقدم المتمدنّين. وجاء بعد ذلك الزراعة. وكان البدويّ يحتقر الزراعة. وأقول ذلك عن البدو في زمن الأمويّين. فعندما ذهب أميرٌ لهم إلى البحرين، سمع أنّ بعض العرب زوّجوا بناتهم من تجّار. فجاء بالتجّار وجلدهم وأرغمهم على أن يطلّقوا البنات. وعاتب هؤلاء القوم وقال:

أَمِن قلّة صرتم إلى أن رضيتم   دعارة زارع وآخر تاجر

فسمّى الزواج من زارع أو تاجر دعارة. فأنا لا أقرّ هذا. وقد توجّهت لدراسة أوضاع هذا الشعب لأعرف الطريقة التي يمكننا بها أن نرفع مستواه. وكان عليّ أن أسجّل عادات هذا القوم وتقاليدهم، ما عندهم من حسنات وسيّئات، لأجعل هذا المجتمع يرتفع بما هو فيه.

س: هل هناك قبائل مسيحيّة؟

ر. ع: نعم. وتيّار التعصّب الدينيّ لم تعرفه البادية، لأنّه تيّار لا ينطبق مع حضارتها ولا مع الضمير، وهذا أمر علينا أن نتعلّمه. فبين المسيحيّين والمسلمين لم تكن هناك أيّة خصومة. وعندما جاء أهل مأدبا من الكرك، جاءت قبائل البلقاء تستقبلهم، وجاء زعيم القبيلة يمدحهم:

مِن الكرك فاضت علينا مَخِيلة   يا فزعة المظلوم لمنشفت الريق

أي من الكرك، جاءتنا مثل السحابة جماعة طيّبة، تنقذ المظلوم.

وعرضت قبائلُ البلقاء على أهل مأدبا أراضي مجّانيّة. فرفض رئيس العشيرة وقال: «هذه ليست عباءة ولا فرشا، وإنّما أراضي ثابتة. وغدًا نخلق خصومة بين أبنائنا وأبنائكم. فبيعونا الأراضي بيعًا»، واشتروها. وكان البدو المسلمون يميّزون بين المسيحيّ الأردنيّ، والمسيحيّ الغربيّ. فيطلقون على الأردنيّ اسم «نصرانيّ»، وعلى الغربيّ «مسيحيّ».

س: الأديب إنسان يحلم. فما هو حلم الأستاذ روكس العزيزيّ؟

ر. ع: بعد شهر من الزمن، سأخطو في التسعين من عمري. وقد حلمت في أثناء حياتي أحلامًا كثيرة، تحقَّق بعضها، والحمدلله. أمّا اليوم فليس لي أحلام، بل آمال: لي رجاء من الباري أن تكون أُمّتي بخير، وأن أرى بلدي بخير، وكذلك أبنائي وأصدقائي. ليس لي أعداء. أعرف أنّ لي منافسين، ولكنّني لم أحاول في يوم من الأيّام أن أكتسب عداوة إنسان. وحتّى الأعداء الذين تآمروا عليّ عددًا من المرّات، فعندما احتاجوني ألهمني الله أن أساعدهم. أمّا قضيّة الأحلام، فقد انتهت عندي.

* * *

ملحق

العُزيزيّ في سطور

- وُلِد في مأدبا سنة ١٩٠٣ (آب / أغسطس).
- علّم اللغة العربيّة وآدابها في عمّان والقدس ٥٦ سنة.
- مثّل الرابطة الدوليّة لحقوق الإنسان من ١٩٥٦ إلى اليوم.
- عضو في مجمع اللغة العربيّة الأردنيّ، وفي رابطة الأدب الحديث في القاهرة منذ تأسيسها.
- عضو في عدد من الجمعيّات الوطنيّة والعالميّة.
- له نحو سبعين مؤلّفًا في سائر حقول اللغة العربيّة وآدابها. منها:

في التاريخ والآثار والتراث

- **تاريخ اليمن** (تحقيق، بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩.
- **الخلاصة التاريخيّة** (تاريخ العرب)، جزءان، القدس، ١٩٥٦.
- **الأردنّ في التاريخ وهيئة الأمم**، عمّان، ١٩٥٧.
- **مأدبا وضواحيها** (بالاشتراك مع الأب جورج سابا)، القدس، ١٩٦١.
- **مَعْلَمة التراث الأردنيّ** (مصوَّر، في خمسة أجزاء)، عمّان، ١٩٨١ – ١٩٨٣.

ـ حكايات من البادية، بيروت، ١٩٩٠ .
ـ **الأنظمة والقوانين في البادية**، بيروت، ١٩٩٠ .

في التراجم والمذكّرات

ـ **سَدَنة التراث القوميّ**، القدس، ١٩٤٧ .
ـ **شاعر الإنسانيّة**، القاهرة، ١٩٥٥ .
ـ **الإمام عليّ أسد الإسلام وقدّيسه**، النجف، ١٩٦٧ (الطبعة الثانية في بيروت، ١٩٧٩، والثالثة في عمّان، ١٩٨٣).
ـ **جَمَد الدمع** (سيرة ذاتيّة)، عمّان، ١٩٨١ .
ـ **ذكريات من البادية**، الرياض، ١٩٨٧ .
ـ **شاعر الحبّ والوفاء** (نمر العدوان)، عمّان، ١٩٩١ .

في تاريخ الأدب

ـ **المنهل في تاريخ الأدب العربيّ**،

الجزء الأوّل : القدس، ١٩٤٦ و١٩٥٠ و١٩٥٦
الجزء الثاني : القدس، ١٩٤٨، وعمّان، ١٩٥٨ .
الجزء الثالث : القدس، ١٩٥٨ .

في اللغة وقواعدها

ـ **نخب الذخائر** (تحقيق ـ بالاشتراك مع الأب أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩ .
ـ **علم النميات** (تحقيق ـ بالاشتراك مع أنستاس الكرمليّ)، القاهرة، ١٩٣٩ .
ـ **المبتكر لتعليم اللغة العربيّة** (بالاشتراك مع الشيخ إبراهيم القطّان)، عمّان.
ـ **مرشد المبتكر**.
ـ **المساعد في الإعراب** (٤ أجزاء بالاشتراك مع خالد الساكت ومحمّد الرشدان)، القدس وعمّان.

القصّة والمسرحيّة

- أبناء الغساسنة، رافات عرتوف، ١٩٣٦ (قصّة).
- أزاهير الصحراء، صيدا، ١٩٥٤ (قصص).
- الأرض أوّلاً، بيروت، ١٩٧٢، وعمّان، ١٩٨٩ (مسرحيّة في خمسة فصول).

الخواطر والتأمّلات

- وحي الحياة وشظايا القلوب (نُشر مقالات في مجلّة العرفان ثمّ طُبع كتابًا)، ١٩٩٢ وقد نُقل إلى الإنكليزيّة في سان دييغو (الولايات المتّحدة).
- أنِر ولو شمعة، عمّان، ١٩٩٢ .

أبحاث

- فريسة أبي ماضي، عمّان، ١٩٥٦ .
- تطوّر حقوق الإنسان، بيروت، ١٩٦٥ .
- الطفل في الأدب العربيّ، الجزائر، ١٩٧٥ .
- قاموس العادات واللهجات والأوابد الأردنيّة، ٣ أجزاء، عمّان، ١٩٨١ .

عمّان، ١٩٩٢/٧/١٦

صدر عن دار المشرق









وقفة مع كتاب
«حقوق الإنسان في الإسلام»*

الدكتور جورج جبّور**

يتألَّف هذا الكتاب القيّم من تصدير للدكتور إبراهيم مدكور، رئيس مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة ورئيس اتّحاد المجامع اللغويَّة العلميَّة العربيَّة (ص ١١ ــ ٤٤)، ومن وثيقة رسميّة لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ عنوانها: **شرعة حقوق الإنسان في الإسلام** وتاريخها ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨٠ م، ويبدو أنّ المنظّمة قامت بتوزيعها (ص ٤٥ ــ ٦٤)، ومن شرح للوثيقة وتعليق عليها بقلم الدكتور عدنان الخطيب الذي كان لسنوات طويلة رئيس مجلس الدولة في سورية، وهو منذ مدّة الأمين العامّ لمجمع اللغة العربيّة في دمشق والأمين العامّ المساعد لاتّحاد المجامع اللغويّة العلميّة العربيّة (ص ٦٥ ــ ١٣٠).

أمّا التصدير فمأخوذ من كتاب الدكتور مدكور الموسوم باسم **في الفكر الإسلاميّ** (القاهرة ١٩٨٤) وفيه إلى جانب أمور أخرى تبيان لِمَا في الإسلام من حرّيّة الرأي والفكر. يسوق الدكتور مدكور للدلالة على هذه الحرّيّة قولاً مأثوراً عن مالك: «ليس بيننا إلاّ مَن ردَّ ورُدَّ عليه إلاّ صاحب القبر هذا»، ويعني محمّداً ﷺ. (ص ١٧). كذلك يبيّن التصدير القيم الإنسانيّة في الإسلام وتكريم الإنسان وحقن دمه ونصرة الضعيف وتحرير الرقيق وحقوق المرأة وغيرها. ويبحث الدكتور مدكور

---

* عنوان الكتاب الكامل: **حقوق الإنسان في الإسلام. أوّل تقنين لمبادئ الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بحقوق الإنسان**. نشرته دار طلاس، دمشق، سنة ١٩٩٢؛ ١٣٤ صفحة من القطع الكبير. وقوامه مشروع وضعته عام ١٩٨٠ لجنة سوريّة رأسها الدكتور عدنان الخطيب بتكليف من منظّمة المؤتمر الإسلاميّ.

** أستاذ محاضر في العلوم السياسيّة، برنامج الدراسات العليا في العلاقات الدوليّة، جامعة حلب.

هذه المفاهيم بروح الموضوعيّة التي لا تنكر الواقع . فلنقرأ مثلاً كيف يتحدّث في موضوع الشُورى: «وتُعتبر الخلافة الثغرة الأولى التي اندفع منها الشرّ على المسلمين فتفرّقت كلمتهم واستعادت نعرة القبليّة والشعوبيّة... وحاول الباحثون تدارك الأمر دون جدوى»... (ص ٢٩ – ٣٠).

وحين يتحدّث الدكتور مذكور عن التسامح الدينيّ في الإسلام يختم حديثه بتحذير ملفت للنظر عن مخاطر التعصّب فيقول:

«وأخشى ما نخشاه أن تورّث الصهيونيّةُ العالمَ الإسلاميّ هذا المسلك البغيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد» (ص ٣٦).

ثمّ إنّ الدكتور مذكور يقول في خاتمة التصدير ما ينبغي أن يبقى ماثلاً في الذهن:

«وقد تطوّر التشريع الإسلاميّ على مرّ الزمن وحرص دائمًا على أن يتلاءم مع الظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة. وفي وسعنا أن نطوّره دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ» (ص ٤٤).

° ° °

بعد التصدير تأتي وثيقة هي مشروع لشرعة حقوق الإنسان في الإسلام. وضعت المشروع لجنة برئاسة الدكتور عدنان الخطيب الذي هو، بالإضافة إلى ما ذكرته عنه أعلاه، عضو مجامع اللغة العربيّة في القاهرة ودمشق وبغداد وعمّان، وضمّت عددًا من السوريّين هم: الدكتور شكري فيصل الذي كان، رحمه الله، أستاذًا للأدب العربيّ في جامعة دمشق وعضو مجامع اللغة العربيّة في دمشق وبغداد وعمّان، والدكتور وهبي الزحيلي وهو أستاذ في كلّيّة الشريعة بجامعة دمشق، والدكتور رفيق جويجاتي الذي كان آنذاك مديرًا عامًّا دبلوماسيًّا في وزارة الخارجيّة السوريّة، والسيّد إسماعيل ماجد الحمزاوي الذي كان آنذاك مديرًا للعلاقات العامّة في وزارة الأوقاف.

ورغم أنّه لا يبدو واضحًا من الكتاب صاحبُ القرار الذي أُلّفت بموجبه لجنة كلّها من السوريّين، إلاّ أنّ الصورة في الصفحة ٤٥ تظهر أنّ الوثيقة صادرة عن منظّمة المؤتمر الإسلاميّ وموزّعة من قِبَلها. وتذكر الصفحة ١٩١ من الكتاب أنّ «اللجنة التي وَضعت مشروع هذه الوثيقة كانت قد أُلفت بناء على طلب من منظّمة المؤتمر الإسلاميّ، وقد رُفع إليها المشروع بعد وضعه». أمّا مآل المشروع فتوضحه الصفحة ١٣٢ من الكتاب، وهي الأخيرة فيه، كما يلي:

«ولم يتسنَّ حتّى اليوم لمنظّمة المؤتمر الإسلاميّ عرض المشروع على مؤتمر للقمّة الإسلاميّة في دورة له عاديّة ليرى رأيه في إقراره».

في هذه المراجعة لن نقف وقفات تفصيليّة على المشروع وشرحه والتعليق عليه، ولن نقارنه مع المشروع الآخر (الأساسيّ) الذي تبنّاه مؤتمر وزراء خارجيّة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ ورفعه إلى مؤتمر القمّة الذي لم يقرّه بعد. كذلك لن نقارن المشروع مع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، ولا مع الإعلانات الإقليميّة لهذه الحقوق كالإعلانَين الأوروبّيّ والأفريقيّ وغيرهما. كذلك لن أقف عند فكرة اختصاص حقوق الإنسان في دين معيّن بإعلان خاصّ. وكلّ ما سبق واجب ولكن فسحة الوقت المتاحة لا تسمح به الآن. ما سأفعله هو أن أقف وقفات موجزة مع أهمّ ما لفت نظري في المشروع الذي وضعته لجنة تحظى بتقديري الشخصيّ.

لفت نظري في التصدير تعبير الأمّة الإسلاميّة، حيث ترد الفقرة التالية:

«وتأكيدًا للدور الحضاريّ للأمّة الإسلاميّة، وتجديدًا لتاريخها، وتعزيزًا لكونها أُمّةً وسطًا تدعو إلى عالم متوازن...».

وتساءلت: هل ورد يا ترى تعبير الأمّة الإسلاميّة في أيّ من دساتير الدول العربيّة والإسلاميّة؟ في دراسة أجريتها على الدساتير العربيّة التي كانت نافذة المفعول عام ١٩٧٥، لم أجد تعبير «الأمّة الإسلاميّة». ولا أدري ما هو عليه الحال الآن كما لا أدري ما كان عليه الحال وبما آل إليه في دساتير الدول الإسلاميّة غير العربيّة. إلاّ أنّ تعبير «أمّة إسلاميّة» يستدعي نظيره: هل هناك ـ مثلاً ـ أمّة مسيحيّة تضمّ شمل كلّ مسيحيّي الأرض؟ ثمّ ألم يرد في صدر صحيفة المدينة أنّ سكّان يثرب على اختلاف معتقداتهم «أمّة واحدة من دون الناس»؟ ثمّ أليس لكلمة «أمّة» كما وردت في القرآن الكريم دلالات مختلفة؟ وبمودّة أقول لواضعي المشروع، ومعظمهم صديق شخصيّ يقبل ـ كما أظنّ ـ منّي القول: ماذا لو أوردنا الصياغة التالية:

«وتأكيدًا لدور المسلمين الحضاريّ، وتجديدًا لتاريخهم، وتعزيزًا لكونهم مجموعة وسطًا...» متحاشين بذلك إرباكات كلمة مُربِكَة؟ هل كان يتغيّر المعنى؟

ثمّ إنّ المادّة ١/ ب لفتت نظري:

«لا تمييز بين الناس بسبب اختلاف العرق أو اللغة أو الديار أو الجنس أو العقيدة...».

ويقول الدكتور الخطيب في شرح هذه الفقرة ما يلي:

«إنّ دارس التاريخ ـ إذا أنصف ـ يجد الإسلام بريئًا من أيّ تمييز بين الناس بسبب العرق... ولا بسبب اللغة... ولا بسبب الديار... ولا بسبب الجنس... ولا بسبب الدين. فالدين بشرعه أيضًا لله وحده وهو القائل «لا إكراه في الدين» (ص ٧٠). **وأظنّ ـ ولا أقطع ـ أنّ كلمة العقيدة (أو الدين) لا ترد في مشاريع أخرى شاهدتها لحقوق الإنسان في الإسلام.**

كذلك وقفت عند المادّة ٣/ج:

«إستمرار الحياة البشريّة أحد أصول الإسلام لا يجوز تعطيله بمناهضة الزواج ولا الانتقاص منه بمنع الإنجاب ولا إباحة الإجهاض لغير ضرورة شرعيّة».

وفي شرح هذه الفقرة من المادّة، قرأت ما أورده الدكتور الخطيب في الصفحات ٧٥ ـ ٧٧ ولا سيّما منه نصّ قرار المجمع الفقهيّ الإسلاميّ في الحكم الشرعيّ في تحديد النسل الصادر في الدورة الثالثة المنعقدة بتاريخ ٢٣ ـ ٣٠ ربيع الآخر ١٤٠٠ هـ. كذلك قرأت الهامش في ص ٧٧ وبه **أنّ مفتي مصر رأى أنّ الإسلام لا يحرّم تنظيم النسل إذا كانت مصلحة مجتمع ما تدعو إليه.** وحين قرأت ما سبق تذكّرت أنّني وقعت ذات يوم في كتاب مرجعيّ مسيحيّ ـ لم أستطع أن أراجعه إذ أكتب الآن ـ على رأي لأحد آباء الكنيسة الكاثوليكيّة أو قرار لأحد مجامعها مؤدّاه أنّ كلّ عمل بين زوجين (والمقصود عمل جسديّ) لا يستهدف الإنجاب إنّما هو جريمة دينيّة. ولا ريب أنّ هذا الرأي أو القرار غير مطبّق واقعيًا من قبل الكثيرين، ولا يشعر موقفو تطبيقه بأنّهم مجرمون دينيًا. **ثمّ كأنّني تمنّيت لو كان اقتصر نصّ المادّة ٣/ج على الجملة الأولى: «إستمرار الحياة البشريّة أحد أصول الإسلام».**

وتأمّلت مطوّلاً المادّة الرابعة بفقرتيها:

أ ـ التديُّن حقّ لكلّ إنسان، ولا إكراه في الدين. فلا يجوز حرمانه منه ولا ممارسة أي ضغط عليه للتخلّي عنه.

ب ـ يتعيّن على المسلم ـ وقد اهتدى إلى الإسلام بالإيمان بوجود الله والاعتراف بوحدانيّته ـ الثبات عليه».

فأمّا الفقرة الأولى فلا ريب أنّها لديّ بريئة من كلّ شائبة. وأمّا الفقرة الثانية فقد أحببت الأسئلة الخمسة التي أوردها الدكتور الخطيب في شأنها في ص ٨٠،

وأحببت خاصّة ختام البحث: «**هذا ويكاد يكون من المتّفق عليه أنّ إدانة المرتدّ لا تكون إلاّ بحكم قضائيّ**» (ص ٨٠). إلاّ أنّ ما افتقدته في الشرح والتعليق هو البحث في مسألة «وراثة الدين» إن يصحّ التعبير. ألَم يلاحظ الفقهاء المسلمون منذ قرون أنّ والِدَي الصبي يهوّدانه وينصّرانه ويُمَجّسانه؟ أليس في هذا القول إقرار بأنّ معظم الناس يرثون دين آبائهم ولا يختارونه؟ هل تعني المادّة ٤/ب أنّ باستطاعة مَن أعطاه أهله الإسلام كدين صبيًّا أن يعيد النظر في ما أعطي حين يبلغ سنّ الرشد؟ فإذا اختار إذ بلغ سنّ الرشد الإسلام دينًا فعليه الثبات عليه. فإذا لم يختره بل اختار دينًا سماويًّا آخر فهل ينبغي اعتباره كافرًا ينطبق عليه نصّ الآية الكريمة: «ومَن يرتدد منكم عن دينه فيَمُتْ وهو كافر فأولئك حبطت أعمالُهم في الدنيا والآخرة أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»؟ **لن أتبرّع بأيّ رأي في قضيّة شائكة، ولكنّني كنت أتوقّع من الدكتور الخطيب تفصيلاً أوفى**، ولعلّنا نحظى من قلمه الحرّ وفكره النيّر بالمزيد في هذه القضيّة.

وتأمّلت مطوّلاً أيضًا في الفقرتين (أ) و(ج) من المادّة ٦:

«لكلّ إنسان الحق في:

أ ـ أن يشارك في اختيار حكّامه ومراقبتهم ومحاسبتهم وتقويمهم وفقًا للأنظمة المقرّرة بمقتضى الشريعة.

ج ـ أن يتقلّد الوظائف العامّة وفق الضوابط الشرعيّة».

وقرأت باهتمام نصّ الشرح في الصفحات ٨٣ ـ ٨٦، ولكنّني ما أزال أشعر بحاجة إلى مزيد من الارتواء. لن أدخل بصدد الفقرة (أ) في ذلك الجدل المستنير في أقلّه، والملتهب في أكثره، الذي شغل المسلمين منذ إلغاء الخلافة. ولكنّني كنت أحبّ للدكتور الخطيب أن يخوض الغمار على نحو أوفى. ثمّ إنّني كنت أحبّ أن أجد إجابة بصدد الفقرة (ج) عن سؤال يشغل البال منذ زمن بعيد: **هل تجوز ولاية غير المسلم على المسلم في شؤون الحكم بدرجات أقلّ من الولاية العظمى؟ أو حتّى في الولاية العظمى نفسها تمشّياً مع إطلاق قاعدة اللاتمييز التي أتت بها المادّة ١/ ب؟**

ولن أقف طويلاً عند المواد ٧ ـ ٩ الخاصّة **بحقوق الأسرة** وهي حقوق أثارت وتثير العديد من التساؤلات، وإن كنت ألاحظ أنّ مادّة المساواة في المادة ٨/أ جاءت بنصّ حريص، وأصفه بأنّه حريص لكنّي لا أقول «ملتبس»:

«المرأة شقيقة الرجل ومساوية له في الإنسانيّة، ولها من الحقوق مثل الذي عليها من الواجبات».

ثمَّ إنّني أحببت ما ورد في المادة ٨/ب من أنّ «للمرأة شخصيّتها المدنيّة... وتحتفظ باسمها ونسبها»، وأُضيف على شرح الدكتور الخطيب وتعليقه **أنّ احتفاظ المرأة باسمها ونسبها أمر يزداد انتشارًا في مجتمعات العالم، وأنّ الإسلام كان رائدًا في هذا الشأن.**

وتضمَّنت المادَّة ٢٣ الخاصَّة بما يترتَّب من حقوق وواجبات في أثناء الحروب تلك المأثورات الخالدة من صدر الإسلام:

«في حالة الحرب لا يجوز قتل الأطفال والنساء والشيوخ والمنقطعين للعبادة وغيرهم ممّن لا مشاركة لهم في القتال، ولا يُقْطَعُ الشجر ولا تنهب الأموال ولا تخرب المنشآت المدنيّة ولا يُمثَّل بالقتيل...».

ثمَّ لم أملك إلاّ أن أُعجَبَ بما ورد في المادّة ٢٤ بشأن الميت:

«... وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمان الميت وتنفيذ **وصاياه وفقًا لأحكام دينه...**».

ولم أَملك إلاّ أن أُقارنها بالمادَّة ١٢ التي تقول في الفقرة (ب):

«التعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله... بما يحقِّق مصلحة الجماعة ويتيح للإنسان **معرفة دين الله تعالى....**».

فكأنّني لاحظت بالمقارنة دينًا واحدًا في المادة ١٢، وإمكان وجود أديان متعدِّدة في المادة ٢٤ .

وأخيرًا فلا بأس من إيراد نصّ المادّة ٢٥ الختاميَّة:

أ - كلّ الحقوق والحرّيّات والواجبات المقرّرة في هذه الوثيقة مقيَّدة بأحكام الشريعة الإسلاميَّة ومقاصدها.

ب - الشريعة الإسلاميَّة بمصادرها الأساسيَّة المقرَّرة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّ مادَّة من مواد هذه الوثيقة، ويرجع عند الاختلاف إلى أهل العلم المتخصّصين».

وفي التعليق ما يوضِّح أنّ الفقرة (أ) قيدٌ احترازيّ «لأيّ حكم ورد في نصّ المشروع بأنّه لا يخالف ولا يمكن أن يخالف أحكام الشريعة الإسلاميَّة ومقاصدها». وفيه أيضًا ما يوضِّح أنّ «مجمع الفقه الإسلاميّ» الذي أُنشئ بعد تدوين الوثيقة، وهو هيئة ملحقة بمنظَّمة المؤتمر الإسلاميّ، يمكن أن يكون المرجع المتخصِّص بتفسير أحكام الوثيقة (ص ١٣١).

وأميل إلى وصف النصّ في الفقرة (أ) من المادّة ٢٥ بأنّه نصّ حريص أيضًا، ومباشرةً بعد قراءته عدتُ إلى آخر فقرة في تصدير الدكتور مذكور التي يجدها القارئ في مكان سابق من هذا الكلام، والتي تؤكّد أنّ في وسعنا تطوير التشريع الإسلاميّ «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ»، ثمّ وجدتني أضع خطًا تحت كلمة «مبدأ».

* * *

لا مشاحّة في أنّ تقنين مبادئ الشريعة الإسلاميّة في ما يختصّ بحقوق الإنسان أمر هو من الأهمّيّة بمكانٍ عظيم. ولا مشاحّة في أنّ النجاح في هذا الأمر آليّة دفاع أوّليّة عن قِيَم العرب والمسلمين بمواجهة حملة لا يستطيع أيّ منصف تبيُّن كلّ ما تدّعيه من براءة*. وقد ذكرت في كتابي **العرب وحقوق الإنسان** (دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠) أنّ حقوق الإنسان لغة السياسة المعاصرة، ولا أحد يدّعي البراءة للسياسة.

ثمّ لا مشاحّة في أنّ نشر موضوع لميثاق حقوق الإنسان في الإسلام في دمشق، وفي هذا الوقت، أمر مفيد من ناحيتَين: فمن ناحية، ثمّة في النشر فائدة تذكير قادة منظّمة المؤتمر الإسلاميّ بواجب التعجيل بإصدار ميثاق لحقوق الإنسان في الإسلام أو بواجب إعلانهم العدول عن الفكرة من الأساس. ولعلّ في صدور ما هو أشبه بدستور في السعوديّة الربيع الماضي مؤشّرًا إلى ترجّح الخيار الأوّل على الثاني. وما من ريب أنّ مرور زمن طويل على إعلان تصميم دون إنجازه يؤثّر سلبًا على صدقيّة أيّة منظّمة رغم أنّ مرور الزمن الطويل هذا قد يكون أحد أساليب بلورة شيء من الإجماع على التصميم يساعد على الإنجاز.

وثمّة من ناحية ثانية فائدة جليلة في نشرٍ مطبوع عن حقوق الإنسان في دمشق. وتهنّأ دار طلاس إذ عمدت إلى نشر كتابَين معًا، عام ١٩٩٢، في هذا الموضوع (الكتاب الثاني هو للمحامي خير الدين عبد الصمد وعنوانه دفاعًا عن

---

* حين كنت أهيّئ هذه المراجعة وردتني مجلّة إنجليزيّة ذات سمعة أكاديميّة عالية هي **المجلّة البريطانيّة لدراسات الشرق الأوسط** (المجلّد ١٨، العدد ٢، عام ١٩٩١)؛ وفيها دراسة موثّقة عنوانها «أكل لحم البشر في أوائل العصر الحديث بشمال أفريقيا». تتحدث الدراسة عن أنّ بعض الناس أكل لحم الناس في شمال أفريقيا بين القرن السابع عشر وأوائل القرن التاسع عشر. أليس في اختيار هذا الموضوع، من حيث الأساس، معالم حملة على قيَم العرب والمسلمين؟.

حقوق الإنسان، وجاء في ٣٣٠ صفحة، منها ١١٥ صفحة بالفرنسيَّة، وآمل أن تتاح لي فرصة التعريف به على نحو مستقلّ). ولعلَّ هذَين الكتابَين بالإضافة إلى كتابي آنف الذكر الذي ظهر قبل عامَين، هما كلّ ما أصدرته دور النشر السوريَّة من مطبوعات يَظهر تعبيرُ حقوق الإنسان في عناوينها خلال نحو من ثلاثين عامًا. هذه الندرة في المطبوعات السوريَّة عن حقوق الإنسان أمرٌ مغيضٌ من سمعتنا العلميَّة على الأقلّ، في وقت يزدهر فيه عالميًّا النشر في حقوق الإنسان. وممَّا يذكَر أنّه صدر في دمشق عام ١٩٣٨ كتاب رائد عربيًّا في موضوع حقوق الإنسان مؤلّفه المرحوم الأستاذ رئيف خوري. فما أحرانا إذن أن نتابع الريادة.

إلاّ أنّ للريادة شروطها، وأوّلها الشجاعة الفكريَّة. وفي ظروفنا العربيَّة والإسلاميَّة، وهي ظروف من المؤسف أنّها لا توفّر لنا ـ سياسيًّا واقتصاديًّا وفكريًّا ـ فرصة إقناع العالم بقائمة أولويَّاتنا، نجد أنفسنا مضطرّين إلى بحث ما يحثه الآخرون.

وممَّا يحثه الآخرون منذ نحو من قرنَين مسألة مساواة المرأة بالرجل. وفي هذا المجال لا بدَّ لكلّ منصف من أن يقرّ بفضل الإسلام في رفع شأن المرأة. إلاّ أنّ هذا الفضل لم يُتابَع على نحو متناسب مع روح الثورة التي أتى بها الإسلام في هذا الشأن قبل بضعة عشر قرنًا. الولاية السياسيَّة للمرأة أمر ما يزال يثير التحفّظ لدى جبهة قويَّة من الفقهاء، رغم أنّ التطوّر الإسلاميّ المعاصر شهد تولّيَ بعض النساء الولاية العظمى في دول إسلاميَّة كپاكستان. كذلك ما تزال قضيَّة التساوي في الإرث بين الابن والابنة تثير شتّى أنواع الرفض. وما تزال أيضًا قضيَّة استيعاب الإناث كلّ التركة تثير إشكالات لا حصر لها. ولأشرح هذه النقطة الأخيرة: في ظلّ العادات الاجتماعيَّة السائدة في محيط سورية، بل ولأكن أكثر دقَّة: في محيطي الشخصيّ من سورية، نادرةٌ العائلةُ التي يتجاوز عدد ما تنجب الثلاثة. ضمن هذه العادات الاجتماعيَّة المرشّحة للانتشار بين كلّ فئات السكّان، لا بدَّ إلاّ أن نجد نسبة عُليا من العائلات يقتصر نسلها على الإناث اللواتي لا يقطعن تركة ـ بحسب التعبير الدارج ـ . في العادات الاجتماعيَّة الماضية، كان من المفضَّل للعائلة أن تظلّ تنجب حتَّى يظلّ الذكر ولو تجاوز عدد الإناث قبله أصابع اليدين. أمّا الآن، فلا! نسبة العائلات التي يقتصر إنجابها على الإناث إذن قد تصبح (وقد تكون أصبحت فعلاً لدى بعض الفئات الموصوفة عادةً بالمتعلّمة) نحوًا من ١٥ ـ ٢٥٪ وهي نسبة مرتفعة. ناذا ينبغي على ربّ هذه العائلة أن يخشى أقرب عصبة إليه، ذلك الذي

سيشارك صغاره إرثهم منه؟ أليس ثمّة من حلّ؟ في الفقه الجعفريّ حلٌّ معقول، حيث تستوعب الإناث التركة، ولهذا الحلّ مؤيِّدات مقول بها في ذلك الفقه. ومن الشجاعة الفكريّة تطوير التشريع الإسلاميّ في هذا الاتّجاه، ضمن ما قاله الدكتور مذكور: «دون خروج على الأصل أو عدوان على مبدأ». ولن يقول أحد إنَّ الأصل هو أن يرث الأخ من تركة أخيه ما هو حقّ بدهيّ لبنات أخيه، أي كلّ التركة. **أليس من الأصل، قبل أن يرث الأخ من مال أخيه الذي يودّ أن يورّثه إلى بناته، أن يعمل الشارع على صيانة النسيج الاجتماعيّ، فلا يكون لأحد كسب من غيره يهدّد هذا النسيج وتماسكه؟**

تِلكُم نقطة أرجو أن تكون في مقدّمة ما يبحثه فقهاء الشرع وحقوق الإنسان عندنا، وهي تحتاج لا ريب إلى شجاعة فكريّة يتّصف بها الدكتور عدنان الخطيب وصحبه.

وثمّة نقطة أخرى أثيرها منذ مدّة:

في عالم اليوم حملة لإلغاء عقوبة الإعدام. لن أناقش الآن ما يناقشه من فترة جهابذة العلوم الجنائيّة في شأن جدوى عقوبة الإعدام. حَمَلَة رافعي لواء حقوق الإنسان لإلغاء العقوبة القاسية أمرٌ واضحٌ لا مراء فيه، وتلقى تجاوبًا عالميًا ــ حكوميًا وشعبيًا ــ لا مراء فيه أيضًا. وفي ثنايا الحملة تهجُّم على الإسلام بصورة أنّه دين عنف يخلو من الرحمة. والتهجُّم ــ بريئًا كان مصدَرُه الجهل، أو غير بريءٍ مصدرُه الغرض ــ مؤذٍ لنا. **وفي مبادئ الإسلام وسنّة نبيّه ما يسمح لنا أن نكون طليعة المتبنّين للتسامح إزاء مَن يقال إنّه مستحقّ الإعدام.** ألم يكن شاملاً عفو النبيّ ﷺ يوم فتح مكّة، شاملاً حتّى لِمَن كان من أهل مكّة قاتلاً لمسلم؟ ألَم يضع في خطبة حجّة الوداع دماء الثأر؟ أليس في بعض معاني الإعدام معنى الثأر؟ ذلكم مضمار ما أحلى إذن أن يتبارى فيه الفقهاء، ولديهم من تاريخنا آيات من التسامح قد لا يضاهيها في سموّها مدًى وعمقًا دين آخر.

* * *

ليس في الميثاق المقترح ذكر للصهيونيّة، تلك العصبيّة المذهبيّة التي تسبّبت في إخراج أهلنا من ديارهم. وفي ميثاق حقوق الإنسان الإفريقيّ توصيف لهذه الصهيونيّة بأنّها عنصريّة. كذلك يرد هذا التوصيف في مشروع الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان.

(راجع النصّ في جبّور: **العرب وحقوق الإنسان**، دمشق، دار المعرفة، ١٩٩٠، ص ٥٣ وما بعدها).

أليس من المناسب إذن أن نرى ما في الصهيونيَّة من عنصريَّة ونثبّته في نصّ الميثاق الإسلاميّ المقترَح لحقوق الإنسان؟ وإذا كان يُرَدُّ على هذا الكلام بأنّ قرار الأمم المتّحدة رقم ٣٣٧٩ الذي ساوى بين العنصريَّة والصهيونيَّة قد أُبطل، فردّي على الردّ أنّ المشروع الذي بين أيدينا إنَّما وضع عام ١٩٨٠، أي قبل سنوات طويلة من إبطال القرار. ثمّ لماذا علينا أن نلتزم بقرار الإبطال الذي اتَّخذته الأمم المتّحدة في وقت أصرَّت فيه قمّة الدول الإسلاميّة في السنغال أواخرَ عام ١٩٩١ أنّ القرار المُبْطَلَ لا ينبغي أن يُبْطَل؟

° ° °

وقفتُ في ما سبق عند جملةٍ ذات دلالة وردت في التصدير. ذكر الدكتور مذكور أنّ الإسلام لا يكاد يعرف «اضطهادًا دينيًا شبيهًا بتلك الاضطهادات الكبرى التي سجّلها التاريخ القديم والحديث ولا نزال نشهد بعضها في تاريخنا المعاصر. وأخشى ما نخشاه أن تورِّث الصهيونيَّةُ العالمَ الإسلاميّ هذا المسلك البغيض وأن تغرس فيه ميلاً إلى الانتقام والاضطهاد» (ص ٣٥ ـ ٣٦).

شأني كشأن الدكتور مذكور. أخشى أن تورِّثنا الصهيونيَّة ضيق الأفق الذي أشار إليه، وفيه بَرَمٌ بالآخر، ذلك الذي ما هو إلاّ من خلق الله. وما تشهده الساحة الإسلاميّة الآن من سفك دماء بين مذاهب وأديان، دماء تخصّ كلّها مواطنين في الدول الإسلاميّة، أمر، إلى جانب أنّه مؤسف، فإنّما هو جَلَل. كأنّنا لم نأخذ بتحذير أراده الدكتور مذكور، بل خاطَبَنا قبل وقوعه بأعوام. تلكم رؤية صادقة لو نعقل. ثمّ إنّ الصهيونيَّة ذاتها أخذت تتبرَّأ من تعصّبيّتها، أو تحاول ذلك إن استطاعت، ولن تستطيع إلاّ إذا لم تعُد هي هي. قبل أشهر وافتنا الأنباء بقرار اتّخذه حزب العمل (المعارض آنذاك) بضرورة تطبيق العلمنة في إسرائيل، أي فصل الدين عن الدولة. وفي تمّوز ١٩٩٢ شُكِّلت حكومة إسرائيليّة بقيادة حزب العمل تولّت وزارة التربية فيها شلوميت ألوني وهي زعيمة تكتّل ميريتز الذي يوصف بأنّه يساري، ويقال إنّها ستبدأ برنامجًا إصلاحيًّا في المدارس يهدف إلى تخفيف الإلحاح على الدين. قد يكون الأمر كلّه خطةً أو ضربةَ علاقات عامّة هادفة إلى تحسين صورة الصهيونيَّة دوليًّا بعد أن افتضح ما تتضمَّنه من تعصبيّة. ولكن هذا لا يعفينا من المراقبة المدقِّقة لِـمَا يجري هناك واستخلاص ما ينبغي أن يستخلَص.

° ° °

ما قصدت أن أكتب عن الكتاب القيّم بإطالةٍ قدرَ ما أطلت، إلاّ أنّ الموضوع شائق وهامّ رغم أنّه شائك محفوف بالمخاطر. والحوار فيه مُجْدٍ دائمًا وأبدًا إذا كان همّنا أن نتمسّك بقِيَم الإسلام العليا وبقيَم حقوق الإنسان التي هي لغة العصر. وأسأل الله أن يكون عصَمني من الشطط في ما كتبت، فذلك مبلغ ما أعلم، «وفوق كلِّ ذي عِلم عليم».

الإمامة، من أبكار الأفكار في أصول الدين

تأليف سيف الدين الآمديّ (ت ٦٣١ هـ)
دراسة وتحقيق محمّد الزبيديّ
دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦٠ صفحة

سيف الدين الآمديّ هو إمام أصوليّ (٥٥١ – ٦٣١ هـ) كتب في علم الكلام وأصول الفقه، وبدأ رحلته في مجال العلم في مسقط رأسه آمد، ثمّ انتقل إلى بغداد حيث أتقن علم النظر والكلام والحكمة إلى أن استقرّ به المطاف لمرحلة معيّنة في دمشق حيث تابع التحصيل العلميّ وبرع في فنون المعقول وعلوم الأوائل التي كانت أصبحت من الممنوعات أو المحرّمات في بغداد. ومن دمشق إلى مصر، ثمّ إلى حماه في بلاد الشام. ومن الكتب الهامّة التي وضعها الآمديّ كتاب الإحكام في أصول الأحكام، وكشف التمويهات في شرح الإشارات، وكتاب المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلّمين، وكتاب أبكار الأفكار في أصول الدين وهو كتاب ضخم.

وكتاب الإمامة وهو جزء من الكتاب الأخير يتناول مسألة هي «لباب الفكر السياسيّ والسلطويّ في الإسلام»، وقد حقّقه الأستاذ محمّد الزبيديّ تحقيقًا متينًا وقدّم له بما توفّر من معلومات والتدقائق. وقد تمّ تحقيق النصّ استنادًا إلى ثلاث مصوّرات لنسخ من كتاب الأبكار محفوظة في برلين وآيا صوفيا وبيروت، ونسخة بيروت موجودة في «المكتبة الشرقيّة» (رقم ٢٨٣) التي تحصّ الآباء اليسوعيّين.

أمّا موقف الآمديّ من الإمامة فهو يقول بأنّها ليست من أصول الدين (وهو موقف مغاير لموقف الشيعة) «وليست من الأمور اللابدّيّة، وإنّما هي فرض كفاية يجب السعي إلى إقامتها» (ص ٥٥). وهو في ذلك يلازم الموقف الأشعريّ في الموضوع. واللافت أنّ الآمديّ في الأبكار يجاري القاضي عبد الجبّار في كتاب المغني فيخصّص للموضوع حيّزًا واسعًا ويقوم بمراجعة شاملة وافية للموضوع فيعرض لمواقف الفرق بصورة موضوعيّة دقيقة.

س. د.

كتاب المعتمد في أصول الدين

تصنيف الشيخ الإمام ركن الدين محمود بن محمود الملاحميّ الخوارزميّ،
عني بتحقيق ما بقي منه مارتن مكدرمُت وويلفرد مادیلونغ،
منشورات الهدى، لندن، ١٩٩٠، ١٨ + ٦٢٦ صفحة

من المعروف أنّ الكثير من نصوص فرقة المعتزلة الإسلاميّة الكلاميّة اندثرت مع طلوع القرن الثالث عشر، ومع اشتداد النزعة المعادية لعلوم الأوائل والحكمة والنظر والفلسفة في ديار الإسلام. إلاّ أنّ بعض هذا التراث بقي على قيد الحياة، بعد أن أُخفي عن الأنظار وأُسكن في قعر الأدراج. ومن المخطوطات الاعتزاليّة النادرة التي كُشف عن وجودها وعمل على تحقيقها ونشرها الأستاذان مارتن مكدرمت وويلفرد ماديلونغ (الأوّل من جامعة القدّيس يوسف في بيروت والثاني من جامعة أكسفورد) أجزاء من كتاب المعتمد في أصول الدين للأصُوليّ المعتزليّ محمود بن محمّد الملاحميّ الخوارزميّ (توفّي سنة ٥٣٦ هـ). والواضح أنّ الملاحميّ هو من أتباع مدرسة أبي الحسين البصريّ الذي أنكر نظريّة الأحوال بالنسبة لصفات الله وأنّ المعلوم هو شيء وأكّد أنّ أفعال الإنسان تحدث بالضرورة بحسب دواعيها. أمّا التحقيق فإنّه اعتمد على المخطوطتين الموجودتين في الجامع الكبير في صنعاء، رقم ٢١٣ ورقم ٢١٤، علم الكلام.

وعند مراجعة فهرس محتويات الأجزاء المنشورة، نرى أنّها توازي التوحيد وبعض العدل وهذا يعني أنّ أجزاء عديدة أعلن عنها الملاحميّ في أحد الفصول الأولى (راجع ص ٧) قد فُقِدَت، وهو قد قال إنّه سيشرح أقاويل الفرق فيها (راجع أيضًا الصفحات ٨ ــ ١١).

واللافت للنظر في النصّ المنشور من كتاب الملاحميّ أهمّيّة الفصول التي خصّصها هذا الأصوليّ لموضوع «الطريق إلى العلوم الدينيّة» واختياره كباقي المعتزلة النظر العقليّ طريقًا إليه من الضروريّ والمكتسب، فيقول إنّ «النظر الصحيح المتعلّق بالأدلّة يوصل إلى العلم»، ويُبطل «قول مَن زعم أنّه لا علم إلاّ البدائه والمحسوسات» وقول «مَن زعم أنّ العلوم الدينيّة ضروريّة»، «وأنّ الطريق إلى العلوم المكتسبة هو النظر والسمع بمجموعهما» وأنّ الطريق إلى تلك العلوم هو التقليد أو السمع وحده. ومن الفصول اللافتة أيضًا ما يورده الملاحميّ من إبطال لقول «مَن يزعم أنّ النظر والاحتجاج في الدين بدعة وأنّ الإسلام لم يَرِد بالسيف فيأتي بالحجج السمعيّة (آيات قرآنيّة) لرفض هذا الزعم، وكذلك بدليل عقليّ يشير إلى «أنّ الغلبة بالسيف لو ظهر بها أنّ الغالب به بعد الدعوى محقّ، لزم في الكفّار، إذا غلبوا الرسول ومتّبعه بالسيف بعد دعائهم إلى كفرهم، أن يكونوا محقّين وأن يكون الرسول ومتّبعوه، والحال ذلك مبطلين، وبطلان ذلك ظاهر» (ص ٧٥).

إنّ نشر كتاب **المعتمد في أصول الدين**، في نشرة راقية وقالب علميّ متين، هو من الإنجازات الهامّة التي تضاف إلى مكتبة الأعمال الاعتزاليّة.

س. د.

إعجاز القرآن وأثره في تطوّر النقد الأدبيّ

بقلم الدكتور علي مهدي زيتون

سلسلة «نصوص ودروس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٤٦٣ صفحة

حمل المفكّرون المسلمون همّ الكشف عن أسرار البلاغة القرآنيّة، ودلائل الإعجاز فيه. فاختلفوا حول مكمن المزيّة، وصار هذا الأمر مدعاةً لتأسيس حركة نقديّة موضوعها: «إعجاز القرآن». وعندما نقول: «أثر الإعجاز القرآنيّ»، إنّما نعني به أثر الإبداع القرآنيّ في مختلف أطوار مفاعيله، بدءًا بالقِيَم الفنّيّة التي يكتنزها النصّ، ووصولاً إلى الحركة النقديّة المتعدّدة والمتجدّدة والتي حاولت دراسة تلك القِيَم وتفهُّمها.

ولا ينحصر تأثير الإعجاز القرآنيّ في النصّ وحده، بل يتعدّى ذلك إلى الحركة النقديّة التي تناولته. فقراءة الإبداع القرآنيّ من قِبل الرمّانيّ مثلاً، وتحويله إلى مفاهيم جماليّة، قد تمّت بتأثير الإعجاز القرآنيّ. ولكنّها سرعان ما تحوّلت عبر «النكت» من الانفعال إلى الفعل، فصارت مؤثّرة بدورها في نتاج القرون التالية سواء أكان موضوع ذلك النتاج القرآن، أم غيره من النصوص الإبداعيّة. وتجمّع كلّ هذه الأمور: القرآن، والدراسات النقديّة التي تناولته، وما تأثّر بها من دراسات لتصير مؤثّرة فاعلة في النقد الأدبيّ، وتندرج تحت عنوان: «أثر الإعجاز القرآنيّ في تطوّر النقد الأدبيّ».

وتكتسب دراسة الدكتور علي زيتون أهمّيّتها من كونها تعود إلى الإعجاز من خلال التيارات الفكريّة لكي تبيّن حقيقة القراءات المختلفة للنصّ القرآنيّ، وما استطاعت أن تُسهم به كلّ مدرسة في الكشف عن قِيَم القرآن الفنّيّة.

ولقد مكّنتها هذه العودة من اكتشاف السرّ العميق الذي يربط نتاجنا النقديّ القديم بالحياة الفكريّة السائدة. فاتّجاها البلاغة العريقة الرئيسان: المعتزليّ الشيعيّ الذي رأى منها بُعدها الإيصاليّ، حيث يكمن الإبداع في البنية الصوتيّة، والسنّيّ الذي رأى منها بُعدها الكشفيّ، حيث يكمن الإبداع في البنية المعنويّة، لا يمثّلان فهم كلّ فريق من الفريقَين لكلام الله وكلام البشر وحسب، ولكنّهما يشكّلان مفتاح السرّ في دراسة مختلف المستويات النقديّة: اللفظ والمعنى والتركيب ومفهوم الشعر.

ع. ز

بين التراب والروح

كيف تقيِّم العائلات الروحيّة اللبنانيّة الإنسان ـ الآخر

دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٢٢ + ١٨٧ صفحة

هذا الكتاب مجموعة من المحاضرات ألقاها مندوبون رسميّون يمثّلون تسع عشرة أسرة روحيّة تعيش في لبنان. وقد تمّت هذه الأحاديث بدعوة من الشبيبة الجامعيّة في كنيسة نياح السيّدة العذراء بمحلّة رأس بيروت، وكانت أولى المحاضرات في خريف ١٩٨١ والأخيرة في نيسان

١٩٨٣. وقد اطّلع جميع المحاضرين على سائر النصوص التي تقدّم بها رصفاؤهم وجُمعت كلّها بموافقتهم لتصدر في هذا الكتاب. ولم يحل دون نشرها سوى عوائق الحرب المشؤومة التي عصفت بلبنان، وما إن هدأت الأحوال حتّى صار إلى طبعها بالتعاون بين دار المشرق ودار الرشاد الإسلاميّة ومجلس كنائس الشرق الأوسط ودار خضر للطباعة والنشر ومركز الدراسات الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ.

ومن ميزات هذا العمل أنّ أيًّا من المحاضرين لم يكن يعلم بوجود مشروع كتاب، بل كان يعتقد، شأنه شأن المنظّمين أنفسهم، أنّه يقدّم محاضرته ضمن إطار ضيّق لشباب جامعيّ.

كما أنّ من ميزات هذه الصفحات أنّها تبيّن بوضوح مدى التقارب العظيم بين سائر العائلات الروحيّة اللبنانيّة في نظرتها إلى الإنسان على الرغم ممّا أفرزته الحرب وهو في معظمه مصطنع لا وثيق علاقة له بحقيقة الواقع اللبنانيّ.

أ. كميل حشيمه

المجمع الفاتيكانيّ الثاني

دساتير ـ قرارات ـ بيانات

أشرف على الترجمة وقام بالقسم الأكبر منها عن الأصل اللاتينيّ

الأب حنّا الفاخوري

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢، ٦٨٠ صفحة، مجلّد

ما كاد المجمع الفاتيكانيّ الثاني يختتم جلساته منذ نحو ربع قرن حتّى برزت بعض ترجمات أعماله إلى العربيّة. وكانت أولاها تلك التي أشرفت عليها إكليريكيّة الأقباط الكاثوليك في المعادي (القاهرة) سنة ١٩٦٧، وتبعتها بعد عامين ترجمة الآباء إغناطيوس عبده خليفه اليسوعيّ ـ الخبير في ذلك المجمع ـ ويوسف بشاره وفرنسيس البيسري ـ وجميعهم اليوم مطارنة. وقد صدرت هذه الترجمة مرّة أولى عن دار المشرق (المطبعة الكاثوليكيّة) ثمّ أعيد طبعها مع بعض التنقيح سنة ١٩٨٤ بهمّة دار الكتاب المقدّس (الزلقا، قرب بيروت). وجميع تلك الطبعات نافد اليوم. كما صدرت ترجمات لبعض وثائق المجمع كترجمة «الدستور العقائديّ في الكنيسة» قام بها المرحوم المطران ميخائيل ضوميط سنة ١٩٦٥ (دار المشرق)، و«الدستور في الليتورجيا المقدّسة» بقلم المطران (البطريرك اليوم) نصرالله صفير، عام ١٩٦٦ (دار المشرق). إلى ذلك نشرت المكتبة البولسيّة سنة ١٩٦٦ عددًا من النصوص المجمعيّة ممّا هو أوثق ارتباطًا بأبناء الشرق، وقد نفدت طبعتُها أيضًا.

وأمام الفراغ الحاصل رأت المكتبة البولسيّة أن تتآزر ومعهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت بحريصا لتصدر وإيّاها طبعة جديدة لأعمال المجمع العظيم. وتتميّز هذه الطبعة بأنّها لزمت الدقّة في الترجمة انطلاقًا من الأصول اللاتينيّة، فضلاً عن الصحّة في اللغة وأناقة الأسلوب. ولا بدّ من التنويه بتلك الصفة الأخيرة لأنّ سائر ما سبق من الط[بعات ـ باستثناء الطبعة البولسيّة المختصرة سنة ١٩٦٦ ـ كان يشكو من بعض الجمود والتعقيد في الجملة. أمّا هنا فسلاسة في التعبير وإشراق في

البيان يرتاح لهما القارئ كلّ الارتياح. ويعود الفضل في ذلك أوّلاً إلى المرحوم الأب جورج الفاخوريّ ومن آزره في الستّينات: المرحوم الأرشمندريت يوسف درّة الحدّاد، ثمّ إلى الأب حنّا الفاخوريّ الذي قام بعدهما بترجمة القسم الأكبر من الوثائق. وجدير بالذكر أنّ من المساهمين في النقل قدس الأب يوسف الكلاّس الرئيس العامّ على جمعيّة المرسلين البولسيّين.

ومن حسنات هذه الطبعة أنّ لها مقدّمة ضافية حرّرها سيادة المطران اللاهوتيّ كيرلس سليم بسترس والأب غابي هاشم البولسيّ. وممّا قام به الأب هاشم أيضًا وضع المقدّمات لكلّ من الوثائق، وهي وإن لم تتوسّع في الموضوع على نحو ما فعلت طبعة دار المشرق، إلاّ أنّها جاءت بالمختصر المفيد.

فقيما نثني على ما قام به أصحاب هذا العمل الجليل، نودّ إبداء ملاحظتين عابرتين. الأولى في شأن اللغة: ففي حين نبيّن حضرة الأب حنّا الفاخوريّ لِمَا أضفى على الكتاب برمّته من بلاغة لغة ونصاعة بيان، نتمنّى عليه – لصالح طبعة ثانية – لو بدّل بعض المفردات العويصة، أو قل غير المألوفة، التي وردت في نصّه. فقد يصعب مثلاً على السواد الأعظم من المثقّفين أن يفهموا معنى كلمة المنافحة (ص ٢٨٨، المقطع ٧٢) أو المردَّة (ص ٢٨٦، المقطع ٧٠). فلو جعل مكان الأولى لفظة المناضلة أو النضال لأفهم الكثيرين، ولو استعاض عن الثانية بكلمة الدَخل لكفى معظم قرّائه مؤونة العودة إلى المعجم، والجدير بالذكر أنّ حضرته استعمل لفظة الدخل هذه غير مرّة (مثلاً في صفحة ٢٨٨).

أمّا الملاحظة الثانية فهي لإنصاف الأب يوسف درّة الحدّاد رحمه الله. ذلك بأنّه جاء في مقدّمة الكتاب (ص ٨) ما يُستشفّ منه أنّ صاحب الفضل في ترجمة ما نشره البولسيّون عام ١٩٦٦ هو الأب جورج الفاخوريّ، في حين أنّ الأب الحدّاد ساهم معه إلى حدّ بعيد فنقل نصف الكتاب تمامًا.

بقي أن نشكر المكتبة البولسيّة لِمَا أسدته من خدمة إذ نشرت هذا الكتاب القيّم، ونرجو أن تتحفنا عمّا قريب بالمجلّد الثاني الحاوي الفهارس التحليليّة.

أ. كميل حشيمه

السياسيّ القدّيس، المهاتما غاندي

بقلم أديب مُصلح

منشورات المكتبة البولسيّة، «سلسلة النوابغ»، ١، جونية، ١٩٩٢، ٥٩١ صفحة

لا يسعنا إلاّ أن نشكر المكتبة البولسيّة على إصدارها «سلسلة النوابغ»، كما نقدّر أن تنطلق هذه السلسلة بمؤلَّف عنوانه هو بذاته برنامج ورسالة: السياسيّ القدّيس - المهاتما غاندي، وكأنّي بالمؤلّف ينوي به إحداث صدمة في عقلنا فيجمع في عنوانه المتناقضات بقوله «السياسيّ القدّيس».

أفما تعوّدنا أن نسمع الناس يردّدون «أنّ السياسة ما دخلت أمرًا إلاّ أفسدته»؟ وسمعنا أكثر

من مرّة صديقًا يوجّه النصح إلى صديقه فيقول: «ما لك والسياسة، فإنّها قذرة». وهذا الحكم القاسي ما أحوجنا إلى إصلاحه لتصلح البلاد.

قد أحسن الأستاذ أديب مصلح ومعه المكتبة البولسيّة بنشر درس مسهب عن حياة غاندي وأخلاقيّته ونشاطه ومشقّاته في خدمة قضيّة وطنيّة إنسانيّة تُوجّهها المُثل العليا، ذَهَب غاندي في النهاية ضحيّتها رغم كلّ ما أحاط به من هالة تقدير وتكريم، كأن قوّات الشرّ أرادت أن تُثبت أنّ القدّيس لا محلّ له في السياسة.

إنّ غاندي بابتسامة فمه ونور عينيه يوحي لكلّ ذي عقل وعلم بالتاريخ المعاصر، المنهجَ البطوليّ للوصول إلى سياسة حكيمة صالحة تبقى نبراسًا يهدي إلى الخير.

وقد أحسن المؤلّف في ترتيب بحثه وتنسيقه، فكشف مختلف المراحل والأحداث في حياة غاندي منذ طفولته ليثبت لنا صحّة عنوانه «السياسيّ القدّيس»، وأطلعنا بالتفصيل على عناصر تكوين شخصيّة الرجل وسموّ مواقفه رغم كلّ المعاكسات التي واجهها حتّى مع أقرب السياسيّين إليه مثل رفيقه بل تلميذه نهرو، وهذا ما ظهر جليًّا مثلاً في موقف الاثنين من قضيّة تقسيم الهند بانفصال الباكستان، ومعروف كلّ ما جرّه هذا الانفصال من ويلات على جميع الأطراف.

أمّا إخراج الكتاب فلا بأس به، وأسلوبه محكَم جذّاب، سوى أنّه يؤخذ عليه بعض الإسهاب في لهجة تُحاكي الأسلوب الخطابيّ مع الإكثار من المرادفات، وبعضُها الكثير عويص سيضطرّ عددًا من القرّاء، لا شكّ، إلى مراجعة «المنجد»!

إلى ذلك فقد توفّق المؤلّف في نهاية الكتاب بنشر ملحق «شذرات من أقوال غاندي» ممّا يزيدنا فهمًا لنفسانيّته السامية تُغذّيها روح دينيّة قوامها ممارسة الصلاة والتقشّف والتأمّل العميق يبرز منه دور الربّ في شؤون البشر (صفحة ٥٨٦).

أمّا في باب المراجع فكنّا نتمنّى ذكر كتاب الأب يوحنّا قمير: غاندي رسول اللاعنف (منشورات دار المشرق).

ثمّ إنّ المؤلّف قد اهتمّ بوضع خريطة للهند مع إيراد عدد كبير من الصور عن حياة غاندي، فيا ليتها كانت أكثر وضوحًا!

وفي النهاية نأمل أن يلاقي هذا الكتاب النجاح الذي يستحقّه علّه يساهم في رفع المستوى الأدبيّ والروحيّ عند السياسيّين فيتغيّر الرأي السائد ويتحقّق الجمع بين السياسة والقداسة!

أ. عبدالله داغر

رسائل القدّيسة تريزيا الطفل يسوع

نقلها عن الفرنسيّة الأبوان سمعان نصر وفكتور نبعه المُخلّصيّان

سلسلة «دراسات كرمليّة»، ٣، المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٢، ٣٢٦ صفحة

تفتقر المكتبة العربيّة إلى مؤلّفات تعالج شؤون التراث الروحيّ المسيحيّ، لا سيّما النصوص التي خلّفها كبار المتصوّفين من شرقيّين وغربيّين. وقد أخذت المنشورات البولسيّة على عاتقها أن تسدّ بعض هذا الفراغ، فأصدرت سلسلة رصينة المضمون أنيقة الإخراج أسمتها «دراسات كرمليّة»،

هادفةً من خلالها إلى التعريف بكبار المتصوِّفين في مدرسة رهبان الكرمل. فكان الكتاب الأوّل عن مُصلحة الكرمليّات القدّيسة تريزيا الأفيليّة، والثاني عن «قدّيسة من بلادنا» هي مريم البواردي أو الطوباويّة الأخت مريم يسوع المصلوب. والكتاب الثالث هو ما نحن في صدده، ويرمي إلى تعريف القدّيسة تريزيا الطفل يسوع من خلال رسائلها.

هذه القدّيسة دُعيت «تريزيا الصغيرة»، لا من باب الحطّ من رفعتها، بل تمشّيًا مع رغبتها في أن تسلك في حياتها سبيل الصغار المتواضعين، طريق الأطفال المستسلمين لأبيهم السماويّ القدير الكلّيّ المحبّة. ولمّا كان المرء بأسلوبه، فقد عكست رسائل تريزيا تواضعها الجمّ وثقتها البنويّة بالله وبراءتها، فجاءت عفويّةً في ما تُصوِّره من مشاعر، بسيطةً في لغتها، على سموّ في الخبرة الروحيّة، وفرح يتجلّى بالدعابة والظرف أحيانًا، وحكمةٍ هي ممّا قال عنه المسيح: «أحمدك يا أبتِ (...) على أنّك أخفيتَ هذه الأشياء على الحكماء والأذكياء، وكشفتها للصغار» (متّى ١١/٢٥).

ولقد حاول المعرِّبان المحافظة على ما اتّسمت به رسائل تريزيا من عفويّة وسذاجة، وقال الأب سمعان نصر في مقدّمته القيّمة ما حرفه: «توخّينا البساطة في النقل إلى حدّ المستوى الشعبيّ بعض المرار (...) وليعذرنا القارئ إذا عثر على بعض تعابير ملتوية التركيب، فالمعاني عند القدّيسة تريزيا هي أوسع بكثير من الكلمات» (ص ٨).

وإنّنا، مع إكبارنا الجهود التي بذلها الناقلان، واعترافنا بتوفيقها في الكثير ممّا عرّباه، إلاّ أنّ لنا عددًا من الملاحظات نسوقها حبًّا للحقيقة العلميّة وخدمةً للقرّاء. فإنّ نصّ الأبوين الفاضلَين لم يسلم، في كثير من الأحيان، من الأغلاط البيّنة والركاكة في تأدية المعاني، فضلاً عن الاضطراب في نقل بعض المصطلحات، بحيث أضحت وفرة الأخطاء في بعض الصفحات عائقًا دون تذوّق مكنونات النصوص.

فمن المعاني التي التبست على الناقلَين فجاءت ترجمتها عكس المراد، نورد على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

ـ جاء في الصفحة ٢٥٨ أنّه لا يجوز للراهبة الكرمليّة أن تتسلّم الرسائل طوال «تقدمة عيد الميلاد». فما هكذا تُنقل إلى العربيّة كلمة L'Avent بل بعبارة «زمن المجيء». ولعلّ المعرّبان أرادا كلمة «مقدّمة» بدلاً من «تقدمة»، والبون بين الاثنتين شاسع، فضلاً عن ركاكة المصطلح الأوّل في هذا المجال. و Avent هي الصيغة الفرنسيّة للكلمة اللاتينيّة Adventum وتعني مجيء (المسيح).

ـ جاء في ختام رسالة القدّيسة إلى أختها الراهبة أنيس يسوع (ص ٢٦): «لا تحقدي عليَّ بسبب هذه الرسالة» (لأنّ خطّي غير واضح). فهل يُعقل أن «تحقد» راهبة تقيّة على أختها لمثل هذا السبب التافه؟ والأصل الفرنسيّ tu ne m'en voudras pas trop يعني فقط «لا تؤاخذيني» إذ تخفّف كلمة trop مفهوم الحدّة أو العنف الذي يتضمّنه فعل en vouloir.

ـ ورد في الصفحة ٢٧ على لسان تريزيا وهي تخبر مرشدها الروحيّ عن رغبتها في دخول الدير: «أبي يريد حقًّا أن أدخل يومَ عيد الميلاد». فاستوقفتنا كلمة «حقًّا» لغرابتها ونشازها في سياق الموضوع. وإذا بالنصّ الفرنسيّ يقول ما هو على شيء من الاختلاف: Papa *veut bien* que

j'entre à Noël ومعنى ذلك: «أبي يقبل، أو لا يمانع في دخولي...». فعبارة il veut bien لا تفيد التشديد، بل على العكس، وخلافًا لِمَا يُظنّ أوّل وهلة، التخفيف. إنّها اللغات بدقائقها التي لا تتبع المنطق المنتظَر، فضلاً عن أنّ لكلّ لغة عباراتها الخاصّة بها والتي لا يمكن نقلها بحرفيّتها وإلّا وقع اللبس الشنيع.

– ومن هذا اللبس الناتج عن عدم فهم «الفرنساويّات» (gallicismes) هذه الجملة: «الحبّ الذي تحمله لك» (ص ١٤٥) وهي ترجمة حرفيّة مغلوطة لِمَا نصّه الفرنسيّ L'affection qu'elle vous porte، والترجمة السليمة هي «الحبّ الذي تكنّه لك».

– مَثَل آخر: أخبرت تريزيا أختها عن مقابلتها خالَها ووصيَّها لتنال موافقته على دخولها الدير، فكتبت (ص ٢٥): «قال لي إنّه منذ مدّة يرتاب من كوني بحاجة إلى أن أقول له شيئًا». فبالإضافة إلى ركاكة الجملة العربيّة وتعقيدها، ثمّة غلطان أوّلهما المعيب. فاستعمال كلمة «يرتاب» تعني أنّ هناك شكًّا مقرونًا بالاتّهام، وهذا لا يليق لا بالخال ولا بتريزيا. والواقع أنّ العبارة الفرنسيّة هي il se doutait ولا تعني سوى أنّ الظنّ كان يخامره (فِعْل se douter غير فعل douter). كما أنّه لا داعي لكلمة «بحاجة» إذ لا وجود لها في الأصل وبالتالي لا... حاجة لها. ونقترح الترجمة الآتية للجملة كلّها: «إنّه منذ مدّة يخالجه الظنّ أنّ لي شيئًا أقوله له».

إلى ذلك، هناك الترجمات المغلوطة للأعلام:

– في الصفحة ١٣، الحاشية (١) قيل إنّ أخت تيريزيا هي «في مدرسة مانس» وهي ترجمة في غاية الشطط، والمفروض ما يلي: في «إحدى مدارس لُومان». كما جاء في الصفحة ٢١٠ (سطر ٨): «فكرة الانتقال إلى مانس»، في حين ينبغي القول: «الانتقال إلى لُومان». فأداة التعريف Le في اسم مدينة Le Mans هي من صميم الاسم، كما أنّ حرف الـ S في آخره لا يلفظ.

– وفي مكان آخر عُرِّب اسم مدينة Caen على النحو الآتي: كاين، وهو غير صحيح إذ يُلفظ الاسم على شاكله ظرف الزمان الفرنسيّ Quand.

– واسم تريزيا نفسها كُتب على الغلاف وعلى صفحة العنوان الداخليّة: «تريزيا للطفل يسوع» وهو غلط بيّن، ولعلّه من سهو مصمّم الغلاف لأنّ الصيغة جاءت صحيحة في سائر صفحات الكتاب. والجدير بالذكر أنّ رسم الأيقونة الجميلة التي تزيّن الغلاف بالغ في الغلط فأورد الاسم كالآتي: ... للطّفل، بفتح الطاء لا بكسرها!

ثمّ هناك الخلط المستمرّ في ترجمة كلمة Tante. فتريزيا إذ تراسل امرأة خالها تخاطبها بكلمة Tante ومعلوم أنّ اللفظة تعني بالفرنسيّة الخالة والعمّة وامرأة الخال وامرأة العمّ... فلم ينتبه الناقلان إلى الأمر وباتت ترجمتهما في هذا الصدد متذبذبة تتنقّل من «خالتي» إلى «عمّتي» – وهذه اللفظة غير صحيحة هنا – بين رسالة وأخرى وحتّى في الرسالة الواحدة (أطلب مثلاً ص ١٨ و١٤٥ و٢٥٤).

ومن المؤسف أنّ الناقلين تصرّفا في الترجمة غير مرّة حيث لا داعي للتصرّف، لا بل أضعفنا بذلك قوّة الأصل. فقد جاء في آخر الصفحة ٢٦١: «آه تفهّمي (...) ابنتك الصغيرة التي تودّ لو

تُسِرّ إليك بأشياء كثيرة» في حين كان ينبغي القول: «آه تفهَّمي (...) ابنتك الصغيرة التي تودّ لو تسرّ إليك بالكثير الكثير من الأشياء (tant et tant de choses)فالترداد هنا مهمّ.

أمّا عن ركاكة الترجمة فالأمثال كثيرة نقتصر على بعضها:

ـ ص ١٨: «إنّي أُفكّر غالبًا فيك» ـ ويا ليته قيل: «غالبًا ما أفكّر فيك».

ـ ص ٢٠: «أتمنّى لك، أكثر من أيّ وقت، الكثير من السعادة» ـ وحبّذا لو صُحّح النصّ فقيل: «أتمنّى لك، أكثر منّي في أيّ وقت...».

ص ٢١١: «يرغبون في اللُّعَب الصغيرة أكثر» ـ والأنسب: «هم أشدّ رغبة في اللعب الصغيرة».

ص ٤٧: «مهما كان المكان حيث نقيم» ـ والأفصح والأبسط: «مهما كان مكان إقامتنا».

ـ ص ٧٥: «يريد كمحظيّة لحبّه أن يصيِّرك شبيهة به» ـ ومن الواضح أنّ هذه الجملة ثقيلة وغير سليمة. وأصلها الفرنسيّ: Privilégiée de son amour, il veut te rendre semblable à luiفالأولى نقلها إلى العربيّة بالصورة الآتية: «لقد ميّزك حبّه ـ أو: لقد نلت حظوة لدى حبّه ـ فأراد أن يصيِّرك...».

ـ وما القول عن هذه الجملة: «شكرًا لك من جديد مزهرياتك الجميلة، كم سينشرح يسوع بأن يكون مزيّنًا هكذا» (ص ١٠١)؟

ولن نتوقّف طويلاً عند الأغلاط الشائعة التي وردت بكثرة، كمثل أن يقال: «فكّر بـ» عوضًا عن «فكّر في» (ص ١٧، ٢٦، ٣٢، ٣٤ ...) أو «نسير سويّة»، و«نعمل سويّة» بدلاً من «نسير ونعمل معًا» (ص ١٠٥، ٢٠٩)، أو «حبًّا به» بدلاً من «حبًّا له» (ص ٢٥٩)، أو «للأسف» بدلاً من «يا للأسف» (ص ٥٠)، أو «نستلم رسائل» عوضًا عن «نتسلّم» (ص ٢٥٨).

ملاحظة أخيرة نسوقها تخصّ طريقة كتابة الأعلام الأجنبيّة. فمن المستحسن لدى نقل مثل هذه الأعلام تشكيلها ليسهل على القارئ العربيّ قراءتها، وإلاّ فكيف يلفظ «بريسونيه» أو «رفروني» أو «بلليه»؟ لا بل يستحسن إضافة الصيغة الأجنبيّة إلى الصيغة العربيّة فتعمّ الفائدة.

وعلى كلّ حال، ومهما يكن من أمر سائر ما يشّأه من هفوات، فالمحاولة جادّة مشكورة، وإنّما الكمال لله.

أ. ك. حشيمه

بين وحي الله وإيمان الإنسان

تأليف الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، ١٩٩٢، ٢١٠ صفحات

يدرِّس المؤلِّف العقيدة والكتاب المقدّس في معهد التربية الدينيّة بالسكاكينيّ (القاهرة). وكتابه هذا هو مجموعة محاضرات في موضوع واحد، ألقاها في المعهد المذكور ونسّقها لتصبح صالحة للنشر. وله مؤلّفات لاهوتيّة أخرى كان أكثرها محاضرات في الأصل، نذكر منها، على

سبيل المثال: مدخل إلى رسائل القدّيس بولس، ويسوع المسيح في تقليد الكنيسة، وتكوين الأناجيل، ومدخل إلى روحانيّة إغناطيوس دي لويولا (صدرت جميعها عن دار المشرق).

ولعلّ أفضل تعريف لكتاب بين وحي الله وإيمان الإنسان هو ما جاء في مقدّمته: «إنّ موضوع كتابنا هو الوحي والإيمان. فالله يوحي بذاته وبالإنسان للإنسان، والإنسان يتجاوب معه بالإيمان. هذا هو أساس أيّ حديث لاهوتيّ في الأديان، ولا سيّما في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام.

من هنا أهمّيّة الموضوع في منطقة الشرق الأوسط حيث الأديان الثلاثة هذه، إذ إنّ لكلّ منها نظرة خاصّة وإشكاليّة خاصّة في ما نحن بصدده. وعلى الرغم من أنّنا سنعالج الموضوع من وجهة نظر مسيحيّة، إلاّ أنّ جذورها متأصّلة في اليهوديّة وسنبرزها في كلّ خطوة من خطواتنا. وأمّا وجهة النظر الإسلاميّة، فلن نتعرّض لها مباشرة، بل سننوّه بها عرضًا بمقارنات خاطفة قد تفتح المجال لدراسة أشمل وأعمق.

وحيث إنّ في الشرق الأوسط الطوائف المسيحيّة الثلاث ـ الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة ـ يتحتّم علينا أن نُبرز التقاليد في شأن ما نحن بصدده. لذلك سنستشهد بآباء الكنيسة الشرقيّة والغربيّة، وفي داخل التقليد الغربيّ سنستشهد بإشكاليّة الكثلكة والإصلاح معًا.

فنحن في عصر الحوار بين مختلف الأديان والطوائف، ومن المهمّ ـ في منطقتنا خاصّة ـ أن نتطرّق إلى دراسات لاهوتيّة مقارنة برزانة الفكر السديد.

وتنقسم معالجتنا للموضوع ـ طبقًا للعنوان نفسه ـ إلى وحدتين، وحدة تعالج الوحي ووحدة تعالج الإيمان. إلاّ أنّ الوحدة الثانية نقسمها قسمين، الأوّل يتحدّث عن الإيمان في حدّ ذاته، والثاني عن التعابير الإيمانيّة... وسيسبق كلّ ذلك مدخل عامّ، وهو عبارة عن تفسير لنصّ كتابيّ يفيد موضوعنا، إذ إنّه يبيّن كيف كان يسوع يوحي بذاته وبالإنسان، وكيف كان التلاميذ يعبّرون عن هذا الوحي ويؤمنون بيسوع المسيح، أي طريقة الوحي والإيمان في العهد الجديد».

إنّ الأب فاضل سيداروس يُجيد شرح القضايا العلميّة اللاهوتيّة ويضعها في متناول القارئ العاديّ، كما أنّه يأخذ بعين الاعتبار واقعنا الشرقيّ والعربيّ، ولا يتردّد في إغناء شروحه بآراء شخصيّة هي من ثمرة تفكيره.

أ. صبحي حمويّ

المشورات الإنجيليّة والنضج الإنسانيّ

تأليف جان غبرييل رانكي،
تعريب الأب ألبير أبونا

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ١٩٩٢، ١٦٣ صفحة

المشورات الإنجيليّة هي النداءات التي تحثّ المؤمن على عدم الاكتفاء بواجب يؤدّيه أو وصيّة من وصايا الله يتقيّد بها، بل يتعدّاها إلى ما هو أقرب إلى الكمال بحسب ما دعا إليه الإنجيل. وقد

تركّزت تلك المشورات في حياة الآلاف من الرجال والنساء عبر التاريخ على النذور الثلاثة التي في نطاقها تدور كلّ حياة رهبانيّة، وهي نذور الفقر والطاعة والعفّة. وليست تلك الالتزامات ممّا يحدّ من طموح الإنسان أو حيويّته أو حرّيّته كما يخيّل إلى البعض، بل إنّها تشرح قلب الإنسان وتطلقه في رحاب حرّيّة الله وحبّه وغناه، ومن خلالها في رحاب سائر أبناء البشر. المشورات التي يعرضها الإنجيل، إن تفرض بعض القيود فلتحرّر من قيود أخرى تحريرًا شاملاً نهائيًّا ولتُضاعِف من طاقات الإنسان في المحبّة والخدمة.

إنّ هذا الكتاب القيّم موجّه في الطليعة إلى الذين كرّسوا ذواتهم في الحياة الرهبانيّة، ولكنّه يهمّ أيضًا جميع الراغبين في أن يعيشوا حياةً أقرب ما تكون إلى الدعوة الموجّهة في الإنجيل إلى كلّ امرئ: «إن أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبع أموالك وأعطها للفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعالَ واتبعني» (متّى ١٩: ٢١).

ك.ح.

أرقص على إيقاع الحياة

تأليف الأخت فلورندا سلامه

سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٠٠ صفحة

كتاب صدر منذ ثلاث سنوات بالفرنسيّة، وها هو اليوم يطلع بطبعته العربيّة وقد ترجمته الأمّ ماري هنريت غانم الرئيسة العامّة السابقة على رهبنة القلبين الأقدسين. أمّا الكاتبة فراهبة شابّة من الرهبانيّة المذكورة تروي بأسلوب نيّر ذكريات طفولتها وولادة دعوتها ورغبتها في خدمة الفقراء والتعساء. إلاّ أنّ طارئًا صحّيًّا خطيرًا ناء عليها فنهشها فقاومته حتّى تغلّبت على اليأس شيئًا فشيئًا مستعينة بإيمانها ورجائها.

الوقائع والمعاناة والأسلوب تتكاتف فتجعل من مطالعة هذا الكتاب اللطيف متعة وفائدة جزيلة.

ك.ح.

الكنيسة القبطيّة

تأليف الأب موريس بيار مارتان اليسوعيّ

نقله إلى العربيّة جورج عازار

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة - تاريخ الكنيسة»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٦٠ صفحة

مؤلّف هذا الكتيّب من المختصّين في الشؤون المصريّة القديمة والحديثة على أنواعها، من دينيّة وتاريخيّة واجتماعيّة، وله في تلك الميادين الكثير من المقالات صدرت بالفرنسيّة في الدوريّات المختصّة. أمّا هذا الكتيّب عن الكنيسة القبطيّة فقد ألّفه صاحبه أصلاً ليدرج في «موسوعة المعرفة

المسيحيّة». وهو يعالج على التوالي نشأة المسيحيّة في مصر ثمّ دخول الإسلام والعرب، فعصر الركود بين القرنَين الخامس عشر والثامن عشر، فالعصر الحديث وما آلت إليه الكنيسة القبطيّة اليوم. ثمّ هناك ملاحق: الأوّل حول هندسة المعابد القبطيّة، والثاني حول الليترجية، والثالث حول طائفة الأقباط الكاثوليك المستحدثة. إلى ثبت بأهمّ المراجع.

والكتيّب على صغر حجمه جامع مكثّف يفيد كلّ مثقّف طُلَعة.

ك.ح.

مختلِفٌ فيك ائتلافي

(تأمّلات واعترافاتٌ)

تأليف الأب حليم عبدالله

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٦٠ صفحة

صدر للأب حليم عبدالله حتّى اليوم عدّة كتب، بعضها منقول ــ من مثل مؤلّف فيرجيل جورجيو المعنون من الساعة الخامسة والعشرين إلى الأبديّة ــ وبعضها موضوع ــ كمثل كتابه الموسوم بِمَا لم يُكتَب بعدُ عن الحرب في لبنان. وجميع هذه الكتب بنوعَيها المذكورَين بليغة الجوهر والمَخبر معًا، مفيدة لكلا العقل والروح.

وبالكتاب الجديد مختلفٌ فيك ائتلافي يطالعنا الأب عبدالله بعمل طريف ظريف هو، على صغر حجمه، لا بل بسبب صغر حجمه، عصارة خبرة روحيّة وإنسانيّة مكتنزة. فالكتيّب كناية عن سلسلة من التأمّلات جُمعت في فصول متجانسة ترسم لوحة حيّة أو قُل تسجّل مسيرةً ومعاناةً. هي النفس تصرخ وتشرئبّ بطاقاتها وتحفّزاتها فتريد الكمال والبهاء، وإذا بمحدوديّتها تشدّ بها إلى الواقع الباهت. وتثور النفس أيضًا على بارئها في جهل منها بمشوراته ومشروعاته، وتخاطبه بلغة الحبيب المجروح الكليل القلب والنظر. ثمّ تبدأ حدّة الصراع تخمد وأُوار التحرّق يبرد فتطأطئ المتمرّدة رأسها باستسلام وقبول، ويتطوّر القبول تقدمةً للذات بين يدي الغائب الحاضر، الأب الغنيّ السخيّ الذي يمسح آثار النقص والفقر عن أبنائه فيفتح قلوبهم ليتخرجوا في ضوئه إلى الآخرين. ثمّ تتوّج المسيرة بتسبيح ذاك الذي أعطى بدون حساب...

جميلٌ هذا الكتاب أنّه ــ على ما ذكرناه ــ صوّر تلك المسيرة المشحونة خبرةً ومعاناةً وحقيقةً بصفحات قليلة وجيزة الكلام، مجنّحة الخيال أحيانًا، مقفّاة العبارات أحيانًا أخرى. وتأتيك الفِكَر كاللمسات، سريعةً، نافذة، تضيء كوميض البرق إذ يلمع ثمّ يتوارى فيترك انطباعه في قلب العين أو عين القلب. وقد تلسع العبارة أحيانًا، فتصوّت كالسوط وتؤلم أو تئنّ من ألم، ولا عجب فالمعاناة هي جوهر المسيرة، والاختلاف كان أساسًا قبل أن يتمّ الائتلاف.

كتابٌ أبدَع فيه الأب حليم ويحقّ لقارئه أن يقول له ما قاله هو لبارئه (ص ١٥٣): «مكافأتك أن تراني سعيدًا لامتلائي منك».

أ. كميل حشيمه

المسيحيّ والطلاق

تأليف الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

سلسلة «موسوعة المعرفة المسيحيّة ـ قضايا»، ٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ٣٦ صفحة

قضيّة الطلاق لازمت مؤسّسة الزواج منذ أن عرفها الإنسان. وجميع المجتمعات البشريّة والديانات ـ باستثناء المسيحيّة ـ سمحت به. وقد واجهت المسيحيّة، ولا سيّما الكنيسة الكاثوليكيّة التي ترفض الطلاق رفضًا باتًّا، انتقاد الكثيرين. وإنّه في الحقيقة انتقاد نابع من جهل موقف الكاثوليك وعدم الاطّلاع على مبرّراته.

الكتيّب الذي ألّفه الأب كميل حشيمه يعالج الموضوع باختصار دون إغفال أيّ من العناصر التي تمتّ إلى القضيّة، فيشرح بوضوح النصوص الكتابيّة التي تستند إليها الكنيسة الكاثوليكيّة ـ مبيّنًا خاصّة كيف ينبغي فهم قول المسيح في آية متّى ٥: ٣٢ حيث جاء: «أقول لكم: مَن طلّق امرأته، إلاّ في حالة الفحشاء، عرّضها للزنى». ويتطرّق إلى تعاليم آباء الكنيستين الغربيّة والشرقيّة، ثمّ يُظهر في قسم ثالث أضرار الطلاق في المجتمع، لينتهي في الفصل الأخير إلى أنّ الطلاق منافٍ لمفهوم الحبّ بالذات وعظمة الإنسان المدعوّ إلى كمال الحبّ على مثال خالقه.

بولس سلامه، شاعر الملاحم والألم

تأليف الدكتور منصور عيد

سلسلة «شعراء لبنان» ٦، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٢، ١٢٨ صفحة

يتناول الكتاب سيرة الشاعر وشخصيّته، ويعرض مؤلّفاته وأهمّ موضوعاتها، ثمّ يبحث في موقع بولس سلامه بين الشعر والنثر، ويتطرّق باختصار إلى المميّزات العامّة في نثر بولس سلامه.

أمّا تجربة الألم وانعكاساتها على حياة بولس سلامه وأدبه فتبرز من خلال الفصول التالية: الألم المبدع، الألم والحياة، التسامي بالألم، الشاعر والعالم، الشاعر والمرأة.

ثمّ ينتقل البحث إلى الشعر الملحميّ محدّدًا المفهوم العامّ للملحمة ونظرة بولس سلامه إلى هذا الفنّ الأدبيّ وخصائص الملحمة في شعره.

وفي القسم الثاني من الكتاب نماذج من شعر بولس سلامه ونثره في موضوعات متنوّعة.

ع.م.

Foi Chrétienne et Inculturaion au Proche-Orient

Par Louis Boisset, S.J. et alii

Beyrouth, 1992, 186 pages

Publications de l'Université Saint-Joseph,

Institut Supérieur des Sciences Religieuses

الإيمان المسيحيّ والثقافة في المشرق

بقلم لويس بواسيه اليسوعيّ وآخرين

منشورات جامعة القدّيس يوسف، المعهد العالي للعلوم الدينيّة

بيروت، ١٩٩٢، ١٨٦ صفحة

هذا الكتاب، باكورة منشورات المعهد العالي للعلوم الدينيّة، هو مجموعة من المقالات المتفاوتة الحجم تتناول أحد المواضيع الهامّة في منظومة المواضيع اللاهوتيّة وهو الإيمان المسيحيّ والثقافة. وهذه الكلمات هي التي تُترجم الشقّ الأوّل من عنوان الكتاب بالفرنسيّة Foi chrétienne et inculturation، وربّما كان الأصحّ الترجمة التالية: الإيمان المسيحيّ والانثقاف، وذلك للإشارة إلى الطريقة التي بها تعيد ثقافة معيّنة صياغة أو قَوْلَبة فكرٍ أو مفهوم أو مجموعة مفاهيم في ضوء قيَمها الأساسيّة الخاصّة. فالحديث عن الانثقاف، لا عن الثقافة فقط، يشدّد بالأحرى على الجديد الذي يأتي به العنصر الخارجيّ، حيث يتجسّد هذا العنصر في ثقافة معيّنة فيولّد فيها معنًى جديدًا. والشقّ الثاني من العنوان بالعربيّة: «في المشرق» لا يعبّر تعبيرًا وافيًا عن كلمة Proche-Orient، التي تشير، بالمفهوم الجغرافيّ، إلى مجموعة دول هي تركيا وسوريا ولبنان وإسرائيل ومصر والأردنّ وبعض دول الخليج العربيّ ـ الفارسيّ، في حين أنّ مفهوم «المشرق» هو في الوقت نفسه أضيق مجالاً وأوسع من مفهوم الشرق الأدنى، فهو يشير من جهة إلى الشاطئ الشرقيّ للبحر المتوسّط، ومن جهة أخرى إلى الشرق عامّة...

يتوّج مجموع المقالات مقدّمة لتوم سيكينغ اليسوعيّ يمهّد فيها لمحور الكتاب وللقضايا الرئيسيّة التي يُبرزها «دخول اللاهوت في محيطه الشرق الأوسطيّ اليوم»، كالعلاقة بالتراث، واتّصال كنائس الشرق بالإسلام، وصبغة الثقافة العربيّة (هل هي ثقافة إسلاميّة؟) والعلاقة الوثيقة بأوروبّا وفكر الحداثة. ولذلك فإنّ هذا الكتاب هو مساهمة لـ «تعزيز لاهوت «متجسّد» في واقع المنطقة». أمّا المقالات فمنها ما هو عموميّ: «الكنيسة والثقافة في سنوات الكنيسة الأولى» لجان كوربون، و«الإنجيل والثقافات، محطّات تاريخيّة» للويس بواسيه، و«التعدّديّة ووحدة الصلاة المسيحيّة»، لأوغسطان دوبري لاتور. ومنها ما يعالج موضوع الإيمان وارتباطه بثقافة معيّنة: «الإيمان المسيحيّ في وضع تعدّديّ ثقافيّ» لجان دوكرويه، «مسيحيّون ومسلمون في مواجهة تحدّي الحداثة» لسمير خليل سمير، و«الانثقاف والإيمان المسيحيّ في الشرق الأوسط» لجان كوربون.

من مجمل هذه المقالات، التي يصعب مراجعتها واحدًا فواحدًا في هذا العرض السريع، نتوقّف عند بعض النقاط:

١ ـ من الوجهة الأبستيمولوجيّة، إنّ موضوع الانثقاف هو موضوع خاصّ باللاهوت الغربيّ

والغرب بشكلٍ عامّ في إطار أزمة الخطاب المسيحيّ والإنسان المعاصر وقضيّة الحداثة. لا شكّ أنّ للموضوع أهمّيّةً في واقع العالم الشرق أوسطيّ اليوم، إلاّ أنّ ما يواجه المسيحيّة الشرق أوسطيّة اليوم هو قبل أيّ أمر آخر وضعيّة الخطاب اللاهوتيّ نفسه، بما فيه شروط وضعه، والقضايا الرئيسة التي عليه أن يواجهها، والعلاقة بثقافة معيّنة. وهذا الموضوع ليس إلاّ واحدًا بين العديد من المواضيع، كهويّة المسيحيّة الشرقيّة، ووحدتها، وكنائسيّتها، وعلمانيّتها، ورسالتها اليوم.

٢ ـ وربّما قبل الحديث عن الخطاب اللاهوتيّ لا بدّ من «خلق» القاعدة والشروط الموضوعيّة الضروريّة، كنشر النصوص الأساسيّة الخاصّة بالتراث الشرقيّ أكان لاهوتيًّا أم روحانيًّا، وإعادة قراءة التاريخ الكنسيّ قراءةً إنجيليّة لا طائفيّة...

٣ ـ يبقى أنّ هذا النوع من الإسهامات الفكريّة هو حجر في مدماك النهضة الكنسيّة حيث إنّ لا نهضة إلاّ في إطار خطاب نقديّ متقدّم يتناول القضايا التي تهمّ الكنيسة.

س.د.

Statistique Séricicole 1925
Recensement du secteur de la soie
dans l'Etat du Grand Liban

Réalisé par Antoine Boutros Labaki (1904-1962),
Edité par Janine Ghosn et Boutros Labaki,
Centre d'Etudes et de Réalisations pour le Développement,
Beyrouth, 1992, 76 pages

ستاتستيك الحرير ١٩٢٥
مسح إحصائيّ لقطاع الحرير في دولة لبنان الكبير

أجراه أنطوان بطرس لبكي
(١٩٠٤ ـ ١٩٦٢)

هذا كتاب طريف فريد من نوعه، بالغ الأهمّيّة لكلّ مَن يدرس تاريخ الزراعة والاقتصاد في لبنان.

قام بهذا المسح المهندس الزراعيّ المرحوم أنطوان بطرس لبكي إذ كان في ريعان شبابه ولمّا يبلغ من العمر الثانية والعشرين. ومن المعروف عنه أنّه أحد أوائل اللبنانيّين المتخرّجين من جامعة مونبيليه (فرنسا) وذلك عام ١٩٢٣، وهو في التاسعة عشرة من عمره، وقد حاز أيضًا في السنة نفسها على شهادة الحقوق الإداريّة والماليّة. وكان من اختصاصه وكفايته أن أهّلته ليتبوّأ عدّة مناصب رفيعة في إدارات مصالح الزراعة والحرير وحصر التبغ والتنباك.

إنّ هذا الإحصاء الذي قام به أنطوان لبكي يسوق من المعلومات ما يسدي للمطالعين أجلّ الخدمات. فهو يبيّن، على سبيل المثال لا الحصر، المساحات المزروعة توتًا وعدد الأشجار فيها عام

١٩٢٥، والفارق بين هذا العدد في العام المذكور وما قبل حرب ١٩١٤ ــ ١٩١٨، وعدد مربّي دود الحرير، وإنتاج الشرانق «الخضراء»، ومردود علبة البزر بالشرانق، وعدد المغازل، وعدد دواليب مغازل الحرير، ونوعيّة الخيطان المغزولة، وأسماء أصحاب المغازل، إلخ. وسائر تلك المعطيات موزّعة بحسب كلّ مديريّة ومحافظة في لبنان، ممّا يجعل من هذا المسح مساهمة فريدة قيّمة لدرس تاريخ الزراعة والصناعة في لبنان دراسةً كمّيّة مفصّلة شاملة.

والفضل في نشر هذه الوثيقة النادرة يعود إلى الدكتور بطرس لبكي، نجل المؤلّف، وزوجته الباحثة جانين غصن لبكي، وقد أصدراه ضمن منشورات «مركز الدراسات والمشاريع الإنمائيّة» الذي يشرفان عليه في بيروت. والتقرير محرّر بالفرنسيّة، أمّا مقدّمة الناشرَين فهي بالفرنسيّة والعربيّة.

ك.ح.

Le Paléolithique et l'Epipaléolithique de la Syrie et du Liban,
par Francis Hours, s.j.
Collection «Hommes et Sociétés du Proche-Orient», Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Saint-Joseph (Beyrouth)
Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, 154 pages

كان مؤلّف الكتاب، المرحوم الأب فرنسيس هُور، المتوفّى سنة ١٩٨٧ والرئيس السابق على اليسوعيّين في الشرق الأدنى، أحد أشهر العارفين بعلم ما قبل التاريخ الخاصّ بالمشرق العربيّ، وله في هذا المجال عشرات المقالات وبعض الكتب تشهد له بطُول الباع وعلوّ المنزلة. وكتابه المذكور هنا خلاصة ما أصدره من أبحاث، إن منفردًا أو مع معاونين له، في ميدان العصور الحجريّة بسورية ولبنان. والكتاب مرفق بخرائط ورسوم كثيرة ولوائح بالمصادر والمراجع، كما ويتصدّره ثبت ــ في عشر صفحات ــ لسائر ما ألّفه العلاّمة الراحل.

ك.ح.

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/يناير، وتمّوز/يوليو) وفي نحو ٥٠٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلِّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء نُشرت أو لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة

في لبنان وسورية	٧ دولارات أميركيّة (أو ما يعادلها)
في البلاد العربيّة (بما فيه تكاليف الإرسال)	١٥ دولارًا أميركيًا
في البلدان الأخرى (بما فيه تكاليف الإرسال)	٢٥ دولارًا أميركيًا

Abonnement annuel

Liban et Syrie	7 dol. U.S. (ou leur équivalent)
Pays arabes (frais de port compris)	15 dol. U.S.
Autres pays (frais de port compris)	25 dol. U.S.

point de jonction entre les différentes mystiques et, à partir de là, entre les deux religions musulmane et chrétienne? Loin d'une approche prosélyte, l'A. étudie objectivement les textes mystiques qui supposent un rapprochement par l'idée de l'amour divin....................................... 49

Les apparitions entre le réel et l'imaginaire,
par Sami Hallak, s.j.

Un peu partout dans le monde et particulièrement dans les pays du Proche-Orient, on entend parler, surtout aux époques troublées, d'apparitions et autres phénomènes qui sortent de l'ordinaire. L'étude de S.H. tente de faire le point et s'articule autour de quatre axes principaux: Le premier rapporte des données historiques, le second traite des relations entre les apparitions et le domaine psychique; un autre se penche sur la position de l'Eglise concernant ces phénomènes, et le dernier présente des critères pour juger de l'authenticité des faits. 63

Court exposé de l'herméneutique en Islam,
par Ahyaf Sinno.

L'article en question est extrait d'un livre à paraître sous l'égide de l'Institut d'Etudes Islamo-Chrétiennes de l'Université Saint-Joseph, intitulé: *Méthode Rhétorique et Herméneutique: analyse de textes de la Bible et de la Tradition Islamique.* Ce premier volume d'une nouvelle collection a pour auteurs une équipe de chercheurs islamo-chrétienne comprenant les Professeurs Ahyaf Sinno et Nayla Farouqi et les Pères Jésuites Roland Meynet et Louis Pouzet.

On y a tenté - pour la première fois dans un tel domaine - d'appliquer à des textes des deux traditions chrétienne et islamique, la méthode d'analyse «rhétorique» déjà opératoire depuis longtemps dans le domaine des études bibliques. Cette dernière est basée essentiellement sur le repérage de structures rhétoriques communes à ce type de textes. Il ne s'agit pas, en l'occurence, de comparer entre eux le contenu de ces différents textes, mais plutôt d'en dégager les composantes formelles et stylistiques communes.

Les auteurs ont été amenés ainsi à penser que ces textes de traditions et d'époques différentes ont en commun un type particulier et original, dont les structures et les modes d'expression se démarquent nettement de ceux de la rhétorique gréco-latine familière jusqu'ici aux savants biblistes.

Une première partie expose la méthode rhétorique, son histoire et son évolution, avec beaucoup d'exemples. La deuxième est l'application de ces principes à 14 textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et de la Tradition islamique, de longueur et de complexité croissantes.

L'article ici proposé est extrait de la première partie de l'ouvrage; avec son pendant pour l'exégèse chrétienne, on peut le considérer comme

LXVII[e] Année Janvier - Juin 1993

SOMMAIRE

AL-MACHRIQ

Revue semestrielle culturelle
fondée par
les Pères de la Compagnie de Jésus
en 1898

Soixante Septième année
1993

BEYROUTH
DAR EL-MACHREQ